BS
2395
.E43
1889

NT. Intr
1893

Harvard University

Library of the Divinity School

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION

Received October 4, 1904.

Vorträge

der theologischen Konferenz zu Gießen

gehalten am 20. Juni 1889.

(V. Folge.)

Pfarrer R. Eibach (Nenderoth bei Herborn):
Ueber die wissenschaftliche Behandlung und praktische Benutzung der heiligen Schrift.

Professor Dr. Emil Schürer (Gießen):
Ueber den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage.

Gießen,
J. Ricker'sche Buchhandlung.
1889.

OCT 4 1904
Divinity School

BS
2395
.E43
1889

Ueber die wissenschaftliche Behandlung und praktische Benutzung der heiligen Schrift

von

Pfarrer R. Eibach in Nenderoth bei Herborn.

Die wiſſ. Behandlung und die prakt. Benutzung der h. Schrift — ſchwerlich wird ein Einziger unter uns ſein, der die Wichtigkeit dieſes auf die Tagesordnung unſerer Conferenz geſetzten Themas bezweifelte. Selbſt ein Pfarrer, der mit ſeiner wiſſ. Weiterbildung ganz abgeſchloſſen haben und gegen jede Frage der bibl. Kritik eine vollkommene Unzugänglichkeit beweiſen ſollte, wird ſich kaum bei der Anhörung des Themas gewiſſer verklagender und ſich entſchuldigender Gedanken entſchlagen können. Sind alle Zweifel in ehrlichem Kampf überwunden, oder ſind ſie einfach todt geſchlagen worden? War es das Bedürfniß nach einer Autorität, oder frei erworbene Ueberzeugung von der Thorheit und dem Unrecht der Kritik, die mich gegen ſie verſchloſſen? War es Bequemlichkeit und Denkfaulheit, oder war es wirklich lautere und ächte Pietät gegen ein Erbe der Väter, das ich um des Gewiſſens willen nicht preisgeben durfte? — Aber freilich werden in unſerem Kreis kaum Viele von denen ſein, die in Bezug auf die Fragen der bibl. Kritik ganz und gar abgeſchloſſen haben. Die Theilnahme an unſerer Conferenz wird ja bei Jedem als ein Lernenwollen zu deuten ſein, und dann wird ſich unter uns keiner befinden, dem nicht ſchon die Discrepanz der wiſſenſchaftlichen Behandlung und der prak-

tischen Benutzung der hl. Schrift allerlei Bedenken, vielleicht auch schon schwere Gewissensnoth verursacht hätte. In unser Aller Erinnerung liegen ja die gewaltigen Gegensätze und wunderbaren Umschläge, die unsere Zeit in den letzten zwei Generationen auf dem Gebiet der bibl. Wissenschaft durchgemacht hat. Wer erinnerte sich nicht der Vertretung, die der strengste Inspirationsglaube fand, der kaum zu bewegen war die Messianität auch nur eines der von altersher für messianisch angesehenen Psalmen aufzugeben, der es nicht für unmöglich hielt, daß Moses weissagend seinen eignen Tod beschrieben habe, und der um die Tagewerke der Schöpfungsgeschichte als Geschichte zu rechtfertigen nicht sowohl Himmel und Erde, als die Fülle der naturgeschichtlichen Werke durchforschte? — und auf der anderen Seite der entgegengesetzten Richtung, die die besten Stücke der evangel. Geschichte, von dem A. T. ganz zu schweigen, als Mythen und Produkte des dichtenden religiösen Geistes darstellte, und die von dem ganzen Schriftinhalt nicht mehr übrig ließ, als den sich in ihr selbst darstellenden und selbst erlösenden Menschengeist? Wer erinnerte sich nicht der zahmen biblischen Kritik, die mit dem alten Inspirationsbegriff halbwegs brach, aber doch schließlich Alles so ziemlich an der alt bekannten und lieb gewordenen Stelle ließ, an der es Jedermann leicht wiederfinden konnte? — und nun dem gegenüber die Ergebnisse der neueren und neuesten bibl. Kritik, die den gewohnten Gang der Entwicklung des A. Ts. so durcheinander wirft und auf den Kopf stellt, daß das früher so blühende Gefilde wie durch ein Erdbeben verwandelt erscheint! Geht aber dergl. auf dem Gebiete der theol.

Wissenschaft vor, kann und darf man sich dann darüber wundern, daß die Glieder der Kirche aus dem Laienstande haltlos zwischen der superstitiösesten Verehrung, die die hl. Schrift selbst zu einem Orakelbuch für irdische persönliche Angelegenheiten macht, und der vollkommensten Gleichgültigkeit gegen dies Fabel- und Märchenbuch hin- und herschwanken?

Dem gegenüber wäre noch Alles gut, wenn man auf irgend einer Art von theol. Isolierschemel Platz nehmen könnte. Thatsächlich wird das ja von manchen versucht. Aber das kann der gewiß nicht thun, für den es noch offene Fragen giebt. Freilich hat die durch die Schriften von Vogt, Strauß und Renan entfesselte Sturmfluth von Schriften der kirchlichen und christlichen Negation längst nachgelassen. Die Zeit ist auch in dieser Beziehung anders geworden. Aber trotzdem sorgt die Presse und ich möchte fast sagen, auch die allgemeine Schulbildung dafür, daß Fragen der bibl. Kritik gelegentlich auch einmal in dem abgelegensten Gebirgsdörfchen besprochen werden. Wie sollte an den Pfarrer die Frage nach der wissenschaftlichen Behandlung und praktischen Benutzung der hl. Schrift nicht noch viel häufiger herantreten? Der Lesezirkel und das Andenken an die eigene Studienzeit bringen sie ihm in Erinnerung. Hat er mit Sektierern oder Freigeistern zu thun, so drängt sie sich ihm auf. Wahrscheinlich kann er auch der Conferenz nicht fern bleiben, auf der gelegentlich einmal die Besetzung der theologischen Professuren an unseren Universitäten als ein articulus stantis et cadentis ecclesiae besprochen wird, und er müßte ein schlechter evangelischer Theologe sein, wenn ihn nicht auch der Kampf

gegen Rom in seine Kreise zöge! Ueberall steht aber die biblische Frage in Wissenschaft und Praxis im Vordergrund. Die hl. Schrift ist und bleibt für ihn, altmodisch ausgedrückt, norma et regula fidei, oder wie man heute lieber hört: die Urkunde der Offenbarungen Gottes, oder die Literatur des Volkes, dem vor anderen Völkern ein ganz besonderes, eigenartiges Geistesleben anvertraut war, und das klassische Denkmal derjenigen Religion, die mehr als jede andere für die Menschheit geleistet hat, und der die Verheißung der Ewigkeit gegeben ist. Die Wissenschaft muß von ihr zeigen, was das heißt, daß die hl. Menschen Gottes geredet haben getrieben vom hl. Geiste, und der Glaube kann nie anders als in ihr forschen, weil sie von dem zeugt, der für ihn der Mittelpunkt der Welt geworden ist, wie er der Mittelpunkt der ganzen Schrift selbst ist.

Die Schrift ist also Gegenstand der Wissenschaft, und wir müssen zuerst fragen: was ist denn eigentlich wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift? Was hat man als solche anzusehen und was nicht?

Vor meinem Auge steigt das Bild der Väter unserer Kirche auf — denn die älteren Schriftgelehrten dürfen wir wohl billig außer Acht lassen. Erst die Reformation hat gewisse erste Grundsätze der Auslegung, vor Allem den des einen Schriftsinns und die Verwerfung der Allegorie zur Geltung gebracht. Was ihr vorausgeht in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen würde zu weit führen. Ich gedenke also der älteren evangelischen Schriftausleger, zunächst der Reformatoren. Kann von der Auslegungskunst eines Luther und Calvin gesagt werden, sie

sei unwissenschaftlich? Nimmt man nur das eine Werk der Verdeutschung der hl. Schrift, so muß jeder, der seine Schwierigkeiten nur halbwegs zu würdigen weiß, zugeben, daß es eine wissenschaftliche That ersten Rangs war, daß Luther nicht bloß mit allen Hilfsmitteln der Wissenschaft seiner Zeit gearbeitet, sondern dieselben gewissermaßen noch überboten hat. Man könnte ihm und seinen Mitarbeitern höchstens den Vorwurf machen, daß sie nicht mit den wissenschaftlichen Voraussetzungen unserer Zeit gearbeitet haben. Ob sie mit den wissenschaftlichen Hilfsmitteln unserer Zeit mehr geleistet hätten, darf wohl angesichts der Schwierigkeiten, die die Revision seiner Uebersetzung bietet, bezweifelt werden!

Aber auch von der Uebersetzung selbst abgesehen, so zeigt jeder Blick in Luthers Erklärungen der h. Schrift eine staunenswerthe, später schwerlich wieder erreichte Fülle feiner Bemerkungen und fruchtbarer Gedanken. Er lebt so in der Schrift, daß nach seiner Meinung ein Prediger nur ein Wort der Schrift nothwendig hat, um eine Predigt daraus zu machen*). Die Dinge darin sind ihm so groß und gewaltig, daß er sie nicht ausdenken kann. Daher bieten seine Erklärungen eine solche Fülle von Gedanken. Ist aber die volle sich selbstverleugnende Vertiefung in das Schriftwort, der in der Schriftwahrheit wurzelnde Sinn die erste Bedingung der wissenschaftlichen Behandlung der Schrift, so kann der Exegese der Reformation diese erste Bedingung der Wissenschaft nicht abgesprochen werden.

*) Tischreden E. A. I, 14.

Aehnliches läßt sich über die Folgezeit sagen. Wer den Apparat betrachtet, der von den Gelehrten der Orthodoxie von allen Seiten herbeigeschleppt wird, um die Schrift in ihrer Stellung zum System zu rechtfertigen und ihren Inhalt zu erklären, darf auch ihnen die Wissenschaftlichkeit nicht absprechen. Freilich wissen sie, schon ehe sie die Schrift aufschlagen, daß sie die Bestätigung ihrer Dogmatik darin finden werden. Aber darf man die Wissenschaftlichkeit eines Gelehrten nach der Schwierigkeit der Aufgabe beurtheilen, die er sich gestellt hat, und nach der Zufriedenheit, mit der er auf ihre vermeintliche Lösung zurückblickt, so sind diese Theologen Muster derselben. Der Erweis der Göttlichkeit des Kanons, seiner Eintheilung, seiner Schriftzeichen, seiner gleichen Wichtigkeit in allen Theilen — das waren schwere Aufgaben, und die gedachten Theologen haben sich ihre Lösung wahrlich nicht leicht gemacht!

Aber trotz dem Allem kann unsere Zeit nicht anders als an die wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift nicht bloß bei den Schriftgelehrten der Orthodoxie, sondern auch bei denen der Reformation ein Fragezeichen zu machen. Freilich thut sie das nicht im Sinne eines Vorwurfs, als ob sie es an irgend etwas hätten fehlen lassen. Das sei ferne! Aber unsere Zeit ist eine andere geworden; sie hat neue Maßstäbe der wissenschaftlichen Arbeit und kann niemals zugeben, daß eine Repristination, wenngleich eine modifizierte Repristination der früheren Auslegungskunst eine wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift genannt werden dürfe. Sie kann es nicht zugeben, selbst wenn wir die Schriften zumal der Reformatoren immer wieder

als Schatzkammern und Goldgruben für die eigne Exegese benützen und ihnen damit neidlos das Zeugniß für ihren hohen und in manchen Stücken nicht wieder erreichten Werth ausstellen. Wir demüthigen uns daher willig vor ihrer Größe, aber wir dürfen dabei den Wandel der Zeit nicht vergessen.

Denn während Luther noch von dem naiven Glauben an das Vorhandensein des Wortes vom Heil in der hl. Schrift an diese herangegangen war und sie dementsprechend stets mit großer Freiheit behandelt hatte — trieben ihre Bücher den Glauben, so fanden sie seinen Beifall, trieben sie das Gesetz, so wurden sie verworfen — so gab bald nach ihm die Orthodoxie der Lehre von der Inspiration eine eigenthümliche centrale Stellung. Sie wird principium omnium fidei articulorum. Es galt, das protestantische Glaubensprinzip in seinem Subjectivismus der Lehrautorität der kath. Kirche gegenüber zu rechtfertigen. Eine Lehrautorität der evangel. Kirche gab es nicht, aber an ihre Stelle trat die hl. Schrift. Die Schrift war die göttliche Wahrheit, und die Offenbarung Gottes war schließlich die Thätigkeit, durch die sein Geist die Schrift zu Stande brachte*). Die Theologie hatte aus ihr nur die dort geoffenbarten Sätze herauszusuchen und zu verbinden. Die Inspiration

*) Divina insp. est actio eiusmodi qua deus non solum conceptus rerum scribendarum omnium, obiectis conformes, sed et conceptus verborum ipsorum atque omnium, quibus illi exprimendi essent, supernaturaliter communicavit intellectui scribentium et voluntatem eorum ad actum scribendi excitavit, Brentius, s. Schmid, Dogm. d. luth. K. ed III. p. 20.

bezog sich auf die hl. Schrift, den Kanon, seine Bücher, seine Zeichen, seine Schicksale, und dies Wunder des Wortes Gottes gab mitten in der argen Welt dem sündigen Menschen die Garantie, daß er in der lutherischen oder reformierten Kirche, die das Wort Gottes rein auslegten, das Heil finde.

Breit und bequem floß der Strom dieser Anschauungen in dem Bette der Kirche dahin. Die Entdeckungen eines Capellus, Morinus, Clericus und vor Allem eines Richard Simon hatten lange Zeit keinen Einfluß auf sie, bis endlich die weitere Entwicklung der Philosophie und der Fortschritt der übrigen Wissenschaften auch für die Theologie eine neue Zeit anbrechen und insbesondere in der bibl. Wissenschaft an die Stelle der Inspiration den Gedanken der Geschichte setzen ließ. Die Ideen Ernesti's und Semlers über die Grundsätze der Auslegung und Kritik der hl. Schrift fanden daher einen wohl vorbereiteten Boden, und ihr rascher Siegeslauf zerstörte nicht nur nach allen Seiten die Burgen der Orthodoxie, sondern machte auch die Erneuerung der früheren Behandlung der hl. Schrift einfach zu einer Unmöglichkeit. Herders Rath, „die Bibel menschlich zu lesen, da sie von Menschen und für Menschen geschrieben sei, sie zu untersuchen, nicht anzubeten, sie in ihrem eignen Geist zu verstehen, nicht aus Gelehrsamkeit zu verdunkeln" — wurde von der deutschen Theologie willig angenommen und mit steigendem Interesse und Erfolg ausgeführt. An der neueren Philologie und vor Allem an der zu neuem Leben erwachten Geschichtsforschung hatte man glänzende Vorbilder, hinter denen die bibl. Wissenschaft nicht zurückbleiben konnte und durfte,

wenn sie selbst als Wissenschaft unter den Wissenschaften existieren wollte. Die Schrift mußte es sich gefallen lassen als Schriftthum, als Literatur eines Volkes, als Urkunde einer Religion betrachtet zu werden. Diese Betrachtung konnte nicht mehr von der Voraussetzung der Inspiration und der Heiligkeit ihres Inhaltes, oder den der Kirche für ihre Heilspredigt nothwendigen und wünschenswerthen Garantieen ausgehen. Solche Voraussetzungen wären Vorurtheile gewesen, welche die geschichtliche und literarische Betrachtung der Schrift gestört und ihr fremde Interessen an dieselbe herangebracht hätten. Sie wollte die Autoren der einzelnen Bücher kennen lernen und abstrahierte daher zunächst ganz von dem einen Autor, dem hl. Geist, dessen calami jene gewesen sein sollten. Sie stellte die dona spiritualia, durch die eben jener eine Autor allein hätte wahrgenommen werden können, zurück gegen die dona naturalia, die Sprachengabe und die literarische Bildung, durch welche der Schleier des Alterthums gelüftet werden konnte. Sie gab sich zufrieden, wenn sie den sensus literalis einer Stelle gefunden zu haben glaubte und ließ sich nicht durch das Irrlicht eines sensus mysticus von dem eingeschlagenen Weg ablocken. Der Werthschätzung gegenüber, die der Glaube der hl. Schrift beimaß, stellte sie sich auf den Standpunkt der Eltern des Blindgeborenen Joh. 9 und sagte: ob sie inspiriert ist oder nicht, das wissen wir nicht, — fragt sie selbst, sie wird es euch sagen; und sie konnte dabei von vornherein des guten Glaubens sein, daß Jeder, der die Schrift liebte und gebrauchte, die Antwort geben würde: Ich war blind und bin durch sie sehend geworden. Ihre Inspiration, oder sagen wir besser:

der heilige, die Wiedergeburt des einzelnen Menschen und der ganzen Welt bewirkende Inhalt der hl. Schrift bildet die besondere innerkirchliche Frage, eine Frage des Glaubens, der betenden um Gottes Wort sich sammelnden Gemeinde, aber zunächst keine Frage der wissenschaftlichen Betrachtung dieses Produktes der Literatur. Die Schrift, die, wie Semler schon in seiner Studentenzeit bemerkt hatte, durch ihre äußere Erhaltung als Buch alle Abzeichen eines Schriftthums an sich trug und sich außer durch die ihr von der Kirche zuertheilte Werthschätzung durch nichts von anderen Büchern unterschied, konnte ohne Zweifel und ohne Schaden für jenen ihren Werth als ein solches betrachtet werden. Sie mußte so betrachtet werden, nachdem der Argwohn einmal aufgekommen war und wie ein fressendes Feuer die Christenheit durchzog.

Auf diese Weise gab es eine neue Art der Schriftbetrachtung und Schriftbehandlung, eine Art, welche die bei den anderen Literaturen als richtig erkannten allgemeinen Regeln auch auf die jüdische und altchristliche Literatur anwendet. Das Eigenthümliche derselben besteht darin, daß sie von jedem Dogma in Bezug auf die hl. Schrift abstrahiert. Vor allem abstrahiert sie von dem alten Inspirationsbegriff, der die Schrift direkt zu einem Werk des hl. Geistes macht. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß die hl. Schrift ebenso entstanden ist wie andere Schriften entstehen, und daß sie dieselben Schicksale gehabt hat, die auch andere Schriften haben. Sie sucht die hl. Schrift nicht aus der Dogmatik der Kirche, sondern aus sich selbst zu verstehen. Sie will, wie de Wette in der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner Einleitung ins

A. T. sagt: „Die Erfassung der Erscheinungen der bibl. Literatur in ihren ächt geschichtlichen Verhältnissen und Eigenthümlichkeiten". Sie ist „freie", d. h. nicht durch irgend ein dogmatisches Vorurtheil eingeengte Forschung, wie es von jeder anderen ernsten Wissenschaft gefordert wird. Sie darf vor einer Folgerung aus wohlgeprüften und als richtig erkannten Prämissen nicht darum zurückschrecken, weil dadurch etwa irgend ein Interesse des Glaubens verletzt werden könnte. Nein, sie muß die Folgerung ziehen und muß die Folgerung für richtig halten. Sie wird sie einem anscheinend verletzten Interesse des Glaubens zu Liebe wieder und wieder prüfen. Aber sie muß ebenso gut von dem Glauben oder vielmehr von der Dogmatik fordern, daß sie das erlangte scheinbare oder wirkliche — jedenfalls mit den vorhandenen Mitteln zunächst allein erreichbare — Resultat zur Prüfung ihrer eignen Sätze verwende. Denn nicht bloß die wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift kann irren; diejenige des Glaubens kann ebenso gut ein Stück Aberglaube oder Unglaube in sich aufgenommen haben, das auszuscheiden auch für sie eine heilige Pflicht ist. Auf die wissenschaftliche Behandlung der Schrift Kategorieen wie: „Das geht zu weit", oder „nicht weit genug", anwenden heißt sie auf ein Prokrustesbett legen, auf dem sie das Leben lassen muß. Sie steht und fällt ja ganz ebenso wie der Gläubige selbst ihrem Herrn, und der Gläubige kann dem Schriftforscher die Verantwortung für die Resultate, die er vorbringt, ruhig selbst überlassen. Er kann das um so ruhiger, als die Erfahrung ja schon oft gezeigt hat, daß die gepriesenen Fortschritte des einen Jahres bei der Leipziger

Messe des nächsten Jahres schon zu Makulatur geworden waren. Aber auf die Frage, was für wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift zu halten ist und was nicht, bleibt das ohne jeden Einfluß. Diese hat ihr Recht in sich selbst und kann sich um dogmatischer Sätze willen nicht aufhalten lassen. Dabei muß freilich zugestanden werden, daß alle unsere Wissenschaftlichkeit in sich selbst Stückwerk ist, und daß nicht selten die Vertreter der „unwissenschaftlichen Behandlung" der hl. Schrift mit feinem Takt ein Interesse geltend machten, das ihre Wissenschaftlichkeit in ein helleres Licht setzte, als diejenige derer war, die in ihrem philologischen und historischen Uebereifer dies Interesse gänzlich übersehen hatten*).

Wenn sich, wie nicht zu leugnen, in den weitesten Kreisen unserer Kirche und zwar gerade in den Kreisen, die sich durch ernste Frömmigkeit auszeichnen, ein großes Mißtrauen, ja geradezu eine Abneigung gegen die wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift eingebürgert hat, so ist das begreiflich, wenn man auf die wilde Hast blickt, mit der in ihr stets das Neueste das Neue jagt. Es kam eben mit der freien Forschung, um wieder mit der Wette zu reden**), „der böse Geist der eiteln Combinations- und Hypothesensucht". Das wissenschaftliche Interesse wurde auf Kosten der Interessen des Glaubens gepflegt. „Kühnheit und Mißbrauch der Kritik grenzten hart aneinander und machten das Prinzip der letzteren verdächtig und bei den Untersuchungen galt es oft weniger die geschichtlichen

*) Näheres Dieſtel, Geſch. d. A. Ts. § 63.

**) a. a. O.

Fragen selbst, als die dahinter liegenden theologischen" *). Man wäre gern wieder zu dem ruhigen altgewohnten Genuß der hl. Schrift zurückgekehrt, aber man sah sich daran durch die Resultate der wissenschaftlichen Behandlung gehindert. Die hl. Schrift schien herabgesetzt, ihrer Würde entkleidet, ein blinder Blindenleiter geworden zu sein.

Uns evangelischen Christen steht dies Mißtrauen, dieser Schrecken vor den etwaigen Resultaten der bibl. Kritik schlecht an. Ich will nicht sagen „wegen des freien Geistes des Protestantismus" — denn das ist eine hohle Phrase — sondern um der Erinnerung an unsere eigne Kirche willen. Waren denn Luther, waren überhaupt die Reformatoren so orthodox wie wir heutzutage sein zu müssen glauben? War ihnen die hl. Schrift das Wunder der Inspiration, das man nachher daraus gemacht hat? Ich würde fürchten, Ihr Mißfallen zu erregen, wollte ich alle die Aeußerungen der Kritik, die sich bei Luther über die Schrift und einzelne Theile derselben finden, noch einmal zusammenstellen — die wichtigsten finden sich ja in jedem guten Lehrbuch der Einleitung — oder wollte ich den freien und dabei doch in Gott gebundenen Geist seiner Schriftauslegung an einigen Beispielen kennzeichnen. Dergl. ist ja Jedermann leicht zugänglich. Nur ein Punkt werde besonders betont. Luther und seine Zeitgenossen gehen von dem Glauben aus, daß in der Schrift Christus bezeugt sei, und daß stets die Predigt von Christo Glauben wirke, und daß sie das um so mehr und um so nachdrücklicher thue, je reiner Christus verkündigt werde. Die

*) Reuß, Gesch. d. hl. Schr. d. N. Ts. ed. V. § 343.

Schrift ist die reinste und vollkommenste Predigt von Christo. Darum wirkt sie am nachdrücklichsten. Sie hat für sich den Beweis des Geistes und der Kraft. Ihre efficacitas, nicht ihre inspiratio bildet den Ausgangspunkt der reformatorischen Predigt, und der Austausch der Werthschätzung der Wirksamkeit und der Inspiration der hl. Schrift ist erst geschehen in Folge des Bedürfnisses, an Stelle der Lehrautorität der katholischen Kirche eine ähnliche Autorität in der evangelischen Kirche zu setzen. Er zeigt einen Abfall des Protestantismus von sich selbst und einen Rückfall in katholisches Wesen an. Die ganze Inspirationslehre der Orthodoxie ruht thatsächlich auf der Lehrautorität der Kirche, nur daß diese wohlweislich nicht genannt, sondern mit Schweigen übergangen wird. Unsere Bekenntnisse sind daher auch mit gutem Bedacht von Bestimmungen über den Umfang und das Wesen des Kanon frei geblieben. Ja, die Württembergische Confession setzt ausdrücklich fest, daß nur die Schriften kanonisch seien, de quorum auctoritate nunquam dubitatum sit, und die Straßburger Kirchenordnung von 1596 stellt den Brief an die Hebräer, den Brief des Judas und Jakobus, sowie die Apokalypse in die zweite Linie, indem sie dabei ohne Weiteres Luthers Meinung über den Kanon acceptiert*). „Luthers Leistungen waren Vorgriffe", wie Gaß in seiner Geschichte der protestantischen Dogmatik sagt, denen er selbst nicht immer nachgekommen ist, hinter welcher daher seine Nachfolger noch weiter zurückbleiben mußten**), aber für uns sind sie

*) S. Reuß a. a. O. § 339.
**) a. a. O. I. S. 157.

offenbar Winke, das wieder nachzuholen, was so lange versäumt worden ist und bei der Gebundenheit an Gottes Wort die Freiheit der wissenschaftlichen Behandlung der hl. Schrift zu suchen, jene nicht zu knechtischer Abhängigkeit, diese aber auch nicht zu Willkür ausarten zu lassen.

Beide Stücke, Gebundenheit an Gottes Wort und Freiheit der wissenschaftlichen Behandlung der hl. Schrift, stehen sich nur scheinbar einander ausschließend gegenüber. Freilich ist es unmöglich, der letzteren von vornherein gewisse und durchaus nicht zu überschreitende Grenzen zu setzen. Sie hat ihren Grund und Zweck in sich selbst. Ihre Resultate müssen also von allen wissenschaftlich denkenden Menschen so hingenommen werden, wie sie sind. Aber wenn diese nun z. B. den Pentateuch zertrümmern, den Evangelien den Vorzug der Autopsie nehmen, die Apokalypse auf jüdischen Ursprung zurückführen, oder wenn sie die hl. Geschichte in ein buntes Gewirr von Sagen, Mythen, Allegorien und historischen Reminiscenzen, aber selbst auch von Geschichtsfälschungen auflösen? Hört dann nicht einfach alle Gebundenheit an die Schrift auf? Ist's dann noch möglich überhaupt einen praktischen Gebrauch im Interesse des Glaubens von ihr zu machen? Wird sie dann nicht an dieselbe Stelle herabgedrückt, auf der für den Christen z. B. auch der Homer und die Vedas stehen?

Könnte man sich solchen Resultaten gegenüber auf den Standpunkt früherer Apologeten stellen, die ihres Besitzes gewiß mit einer gewissen Schadenfreude zusehen, wie die Vertreter der Wissenschaft sich gegenseitig selbst widerlegen und gewissermaßen auffressen, oder könnte man die Entwicklung der letzten drei Jahrhunderte rückgängig

machen und die Kritik einfach ignorieren, so wäre aller Qual rasch ein Ende gemacht. Aber das geht eben nicht an. Die wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift fordert eigne Mitarbeit und todtgeschlagene oder todt geglaubte Zweifel müssen und werden immer auf's Neue ihre Auferstehung feiern, und so lange sie kommen sind sie ein Beweis dafür, daß in unserer Kirche noch frisches Leben pulsiert, daß sie noch nicht, wie manche ihrer Schwestern, in sich selbst erstarrt ist.

Dazu kommt die andere Frage: welches sind denn eigentlich die Resultate der wissenschaftlichen Behandlung der hl. Schrift? Können sie so genau angegeben werden? Was davon ist wirklich gesichert? Ueber Semler ist man längst hinaus. Eichhorn, de Wette, Bleek, sie alle sind veraltet. Wellhausen und seine Schule — ja, wer kann denn nach den Erfahrungen der Vergangenheit so genau sagen, ob nicht auch sie nach einem Menschenalter wieder veraltet sind? Eine frühere Zeit war rasch bereit im Verwerfen, eine spätere gebrauchte wieder mehr Vorsicht. Also was ist hier eigentlich Rechtens? Der Altvater der wissenschaftlichen Behandlung der hl. Schrift, Reuß, bekennt selbst, daß die für die Wissenschaft endgültig und unbestreitbar errungenen Resultate in keinem Verhältniß stehen zu der aufgewandten Mühe*) und sagt, daß die bibl. Wissenschaft, weit entfernt davon ihre Vollenduug erreicht zu haben, kaum an einem Wendepunkt ihrer Reife angelangt zu sein scheint**). Wozu dienen also diese Resultate

*) a. a. O. § 19.

**) ibid. § 350.

der Wissenschaft, die oft, kaum erbaut, schon wieder zu Ruinen werden, als zur Verwirrung der Köpfe und der Gewissen?

Es ist begreiflich, wenn man überall, wo ein lebendiges religiöses Interesse für die hl. Schrift in unserem Volk vorhanden ist, so denkt und redet. Und doch thut man damit groß Unrecht. Man vergißt dabei eben ganz und gar das Wesen aller wahren Wissenschaft. Soll die Theologie eine rechte und echte Wissenschaft sein, so muß sie ohne Vorbehalt die frühere Prätension, daß sie sola possidet veritatem, während die Philosophie die Wahrheit sucht, aufgeben. Die Wahrheit besitzt freilich der Glaube und mit dem Glauben auch die Theologie, aber in diesem Sinne ist Wahrheit des Glaubens etwas anderes als Wahrheit der Wissenschaft. Letztere ist der congruente Ausdruck für das Wesen ihres Gegenstandes. In der Natur der Sprache und der menschlichen Erkenntniß liegt es, daß dieser Ausdruck nur ein annähernd, ein relativ richtiger, niemals der absolut richtige sein kann, und daß daher in der Wissenschaft nur das Streben den richtigeren, zutreffenderen Ausdruck für ihr Object zu finden zum Ausdruck kommen kann. Dies Streben nach Wahrheit, d. h. in diesem Fall nach dem congruenten Ausdruck für das Wesen ihres Gegenstandes ist daher das charakteristische Merkmal jeder Wissenschaft und eben damit auch der Theologie. Wie jede andere Wissenschaft muß auch sie forschen und suchen, „ob sich's also hält", wie ihr gesagt wird. Und sie muß es daher oft geschehen lassen, daß der Nachfolger einreißt, was der Vorgänger baute. Es kann auch bei ihr nur durch mancherlei Fallen und Auferstehn gehen. Die bib-

liſche Wiſſenſchaft nimmt daran ganz in der Art Theil, als ſie Wiſſenſchaft iſt, und es heißt zu viel von ihr verlangen, wenn man ihr überall feſte, klare, unumſtößliche Reſultate abfordert. Was ſie bietet ſind ſtets nur relativ richtige Reſultate, Ergebniſſe, die ihr durch den dermaligen Stand ihres Wiſſens an die Hand gegeben werden. Mehr von ihr fordern heißt vergeſſen, daß ſie nichts weiter iſt als ein Glied an dem reichen Organismus der Wiſſenſchaften. Wie jene bedarf auch ſie von Zeit zu Zeit der großen Männer, die mit all den Trümmern aufräumen und die Fundamente neu zu legen verſtehen. Bis ſie kommen, muß aber Jeder an ſeinem Platz arbeiten, was ſein Beruf mit ſich bringt, ſelbſt auf die Gefahr hin, daß vielleicht bald ſchon der Pflug über die von ihm bebaute Stätte geführt wird. Es kann daher nicht von jedem Theologen gefordert werden, daß er zu den bahnbrechenden Geiſtern gehört, oder daß er, mit Schleiermacher zu reden, ein Virtuoſe in ſeinem Spezialfach ſei, wohl aber iſt das von ihm zu fordern, daß er, ſo gut er kann, ſelbſtthätig und ſelbſtforſchend in ſeiner Wiſſenſchaft arbeitet und dabei auch das Leiden ſeiner Wiſſenſchaft, die Relativität und Unfertigkeit, in Geduld und im Glauben auf ſich nimmt. Handelt es ſich ihm um mehr als um das Durchkommen durch das Examen und das Erlangen einer Pfründe bei ſeinem Studium der Theologie, ſo wird er dies Leiden gern mit in Kauf nehmen. Es kann ihm den Glauben ſelbſt nicht diskreditieren, wohl aber wird er mit der Zeit erkennen, daß jene Sucht nach feſten Ergebniſſen der bibliſchen Wiſſenſchaft kein Beweis eines ſtarken Glaubens iſt. Nein im Gegentheil, ſie iſt ein Beweis dafür, daß

der Glaube noch nicht seiner selbst gewiß geworden ist und daß ihm die äußeren Stützen noch wichtiger erscheinen als das Zeugniß, das Gott selbst ihm in seinem Worte giebt. Wollte man aber um eines ungestörten Glaubens willen die Forderungen der biblischen Kritik und der theologischen Wissenschaft überhaupt in den Hintergrund schieben — damit also z. B. ein Studentlein oder ein Pastörlein ja nicht an seinem Glauben irre werden könne — so wäre das eine schwächliche Rücksicht und gäbe nur eine halbe Arbeit. Denn grade auch von dem Glauben gilt es ihn ganz einsetzen, damit er ganz gewonnen wird!

Es handelt sich also bei der wissenschaftlichen Behandlung der hl. Schrift in erster Linie nicht sowohl um die etwa gewonnenen Resultate, als vielmehr um die Methode, und das führt zu einem zweiten für unsere Betrachtung wichtigen Stück. Die wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift erscheint ja nicht wie ein deus ex machina, sondern sie entsteht und wird gepflegt innerhalb der Christenheit und von Männern, die, man sollte so denken, bei sich selbst nicht zwischen einem Christen und einem Heiden unterscheiden können, so daß sie jenem etwa den Glauben, diesem dagegen die Besorgung der Wissenschaft überließen. Mag das hin und wider der Fall gewesen sein, so ist's doch gewiß nicht die Regel. Der christliche Theologe steht von Haus aus der Bibel anders gegenüber als dem Homer oder den Veden. Sie ist ihm von frühester Jugend an die Quelle der Wahrheit und das Brod des Lebens geworden. Sie ist ihm zugleich die Wurzel, von der sein eigner Glaube das Leben hat, und die Richterin über diesen seinen Glauben. Sie führt ihm

die Säfte zu, aus denen sein Glaube sich erbaut und zugleich das Reagens, an dem sich der Glaube läutert und als ächt beweist. Trüge dies Buch die Abdrücke der menschlichen Hände, durch die es hindurch gegangen ist, nicht allzudeutlich an sich, und forderte es dadurch den denkenden Menschen nicht allzunachdrücklich zu einer Untersuchung seiner Schicksale heraus, so würde es von dem Theologen gewiß niemals anders als mit anbetendem Herzen in die Hand genommen werden. So aber fordert die Einheit des menschlichen Denkens, die ohne Sünde nicht zerrissen werden kann, daß dies Heiligthum des Glaubens denkend betrachtet, zum Gegenstand menschlichen Wissens gemacht werde. Seine Bedeutung für die Christenheit wird dadurch nicht herabgesetzt. Diese Bedeutung ist auch dem Theologen von vornherein klar. Sie bildet die Grundlage seiner Stellung zu der hl. Schrift. Er kann sie auch bei seinem Forschen und Fragen niemals, wenigstens nicht auf die Dauer, vergessen.

Der Glaube und die Wissenschaft stehen also von vornherein in einer Wechselbeziehung zu einander. Jede solche Wechselbeziehung dient aber den betheiligten Faktoren zum Segen. Sie haben daran gegenseitig einen Corrector und Regulator.

In der Geschichte läßt sich das ganz deutlich verfolgen. Die Werthschätzung der Schrift einseitig im Interesse des Glaubens produzierte eine nach außen festgefügte, innerlich jedoch schwankende Orthodoxie, der schließlich selbst die Accente des A. Ts. zu einem Fundamental-Artikel für den Glauben wurden und die sich heute nicht scheut zu sagen: Ist das Eine nicht wahr, so ist Alles nicht wahr. Die

Entdeckungen über die Accente, die Lesarten, die Entstehung des Kanon u. A. machten den Glauben nicht ärmer, so sehr sich auch die Orthodoxie dagegen aufbäumte. Im Gegentheil lernte es der Glaube sich auf sich selbst besinnen, ja es wurde offenbar, daß alles Gezeter im letzten Grund nicht aus dem Glauben, sondern aus dem Unglauben gekommen war. An die Stelle der Orthodoxie trat der Pietismus. Wie bemühte er sich, jedes Wort der Schrift in den Dienst des geistlichen Lebens zu stellen und eine Kraft der Erbauung herauszuziehen! Aber wiederum wehrte sich dagegen das christliche Gewissen, wie Semler in seiner Autobiographie so anschaulich schildert. Dem Glauben zur Bereicherung wurde der verschiedene Werth der Schriften des Kanon erkannt. Die biblische Wissenschaft machte nun unter dem Rationalismus rasche Fortschritte, aber der Glaube selbst schien zu einem Compendium von Sätzen der natürlichen und geoffenbarten Religion verkümmern zu wollen. Mächtig regte er sich dagegen auf und führte in unserem Jahrhundert zu einer Wiedergeburt der Theologie.

Unter ihren Nachwirkungen stehen wir noch heute und können durch sie leichter erkennen, wie die wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift wirklich in vielen Stücken dazu gedient hat, daß der Glaube sich auf sein wahres Wesen besann und vor Ergebnissen der Kritik, die nach allen Regeln der Wissenschaft gefunden und wieder und wieder geprüft und richtig gefunden worden waren, nicht mehr zu erschrecken brauchte. Die Kritik hat zu seiner Bereicherung gedient. Daher sind heute eine ganze Anzahl von Errungenschaften der Kritik so sehr ein Ge-

meingut der gesammten Theologie geworden, daß auch der Orthodoxeste nicht mehr darauf verzichten kann. Man denke nur an das, was wir jetzt „Heilsgeschichte" nennen, oder an das Aufgeben der früheren dicta probantia in der Dogmatik, an deren Stelle der Beweis aus dem Zusammenhang der Schriftlehre getreten ist, oder an die früher undenkbare tiefsinnige pneumatische Auslegung eines Menken und Beck. Man vergegenwärtige sich die Armuth einer philologia sacra wie der des Glassius mit den drei Hauptkategorieen λέξις, τάξις und φράσις und halte dagegen die Grundsätze der Hermeneutik, die heute Gemeingut geworden sind.

Aber wird denn, was für die Vergangenheit gilt, auch für die Zukunft gelten? Kann die wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift nicht in einer Weise vorgehen, daß es der Glaube wirklich nicht zu ertragen vermag? Wenn also z. B. selbst bei einem Apostel Paulus, ja selbst in dem Seelenleben Jesu die Elemente einer vergänglichen Zeitbildung nachzuweisen versucht werden, so daß selbst ihre Worte angetastet werden — wo bleibt dann der Rückhalt, ohne den der Glaube doch nun einmal nicht sein kann? — Wir gestehen, daß uns auch diese Sorgen nicht bange machen können. Der Glaube halte seine Positionen nur zähe fest, so daß die Angreifer wirklich alle ihre Kräfte zusammennehmen müssen, um sie zu stürmen. Glückt ihnen der Sturm wirklich, so wird selbst die Niederlage für den Glauben zu einem Sieg. Was er den Angreifern überläßt können immer nur für ihn selbst werthlose Trümmer sein. Dagegen wird jede genauere Erkenntniß des Wortes Gottes für ihn eine tiefere Einführung

in sein eignes Wesen. Um seiner selbst willen muß er wünschen, daß der wissenschaftlichen Behandlung der hl. Schrift keinerlei Grenzen gesetzt werden, und diese Erfahrungen der Vergangenheit wird er auch in der Zukunft immer wieder auf's Neue machen.

Ist nun aber die Stellung des Glaubens eine so für alle Fälle gesicherte und unangreifbare, so ist damit auch der Boden gewonnen, auf dem allein die praktische Benutzung der hl. Schrift bei ihrer wissenschaftlichen Behandlung in das rechte Licht gesetzt werden kann. Aber lassen wir uns dabei den Blick nicht durch die Streitigkeiten der letzten Jahrzehnte über die Behandlung der bibl. Geschichte in der Schule und der biblischen Texte auf Kanzel und Katheder verwirren! Gehen wir vielmehr auch hier unbekümmert um die Parteien und ihre Schlagworte unseren eignen Weg!

Wir sagen in den Thesen, die wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift sei die unerläßliche Bedingung dafür, daß dieselbe den geistlichen Bedürfnissen der Gemeinde wieder nahe gebracht und dienstbar gemacht werde. Dieser Satz bedarf der genaueren Erklärung. Denn einmal ist nicht das die Meinung, daß die hl. Schrift ohne die wissenschaftliche Behandlung den geistlichen Bedürfnissen der Gemeinde nicht mehr diene. Wie im sozialen Leben die Behauptung der Fabrikarbeiter, sie seien das Volk, auf einer Selbsttäuschung beruht, so ist es auch mit jener Behauptung in Bezug auf die hl. Schrift. Das mag etwa bei den sogenannten „Gebildeten" zutreffen; es mag in weiten Kreisen städtischer, oder von dem städtischen Leben berührter Bevölkerung eine gewisse beschränkte

Geltung haben, aber die Wahrheit ist's nicht. Die heiligen Kräfte der Schrift werden nicht erst durch ihre wissenschaftliche Behandlung entbunden. Das beweist ihre Entstehung und ihre ganze Geschichte. Des Menschen Sohn, der den guten Samen auf's Feld wirft, bedurfte dazu keinerlei wissenschaftliche Ausrüstung, und seine Worte, z. B. aus der Bergpredigt, fallen auch denen auf's Herz, die keine Ahnung von den Hypothesen über die Composition derselben haben. Weite Kreise unseres christlichen Volks, z. B. die rechte Landbevölkerung und kirchliche Kreise in den Städten haben absolut kein Verlangen darnach, daß ihnen die Schrift wissenschaftlich erschlossen werde, und doch bringt sie ihnen ihre Segnungen. Ja, wollten wir auf die offenbare Sensibilität solcher Kreise gegen alle Fragen der bibl. Kritik Rücksicht nehmen, so könnten wir einfach mit unserer bibl. Wissenschaft die Segel streichen.

Dazu ein Zweites. Durch die These soll auch nicht die Meinung erweckt werden, als ob durch die wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift das bisher bibelfeindliche Volk nun sofort in hellen Schaaren herbeikommen werde, um sich den Schriftgelehrten zu Füßen zu setzen, oder daß durch sie solche „Bibelchristen" erzogen werden könnten, wie sie uns öfters von dem Pietismus als Ideale geschildert werden. Die wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift ist ja von ihrem Auftreten an zu popularisieren versucht worden. Es gehören dazu nicht bloß Werke wie dasjenige von Bunsen, oder die Protestantenbibel, sondern auch die zahllosen Versuche die Bibel durch Auszüge den Gebildeten schmackhafter und zugänglicher zu machen. Alle diese Sachen werden ja gekauft, — aber ob dadurch wirk-

lich die praktiſche Benutzung der Schrift zum Troſt, zur Strafe, zur Mahnung zunimmt, — wer möchte das entſcheiden? Ich für mein Theil habe immer nur gehört, daß traurige Herzen in ihrer Noth zur Schrift ſelbſt griffen, nie daß ſie dazu der Vermittlung derartiger Werke bedurft hätten. Ja, ſollte nicht grade die wiſſenſchaftliche Behandlung der Schrift die Achillesferſe in Bezug auf ihren praktiſchen Gebrauch ſein, ſo daß es ſich daher erklärt, daß alle jene Verſuche zu populariſieren in kleinen Kreiſen geblieben ſind? Stellt ſich doch der Autor der darin vorgetragenen Wiſſenſchaft zwiſchen die einzelne Seele und ihren Gott und hindert er doch durch ſeine Bemerkungen, die der menſchlichen Wiſſenſchaft angehören, den Verkehr der Seele mit Gott, der immer nur von Perſon zu Perſon und ohne Mittler geſchehen kann. Eben daher wird auch nie die Bekanntſchaft mit der wiſſenſchaftlichen Behandlung den ſimplen Arbeiter oder den hochgebildeten Gelehrten dazu vermögen, daß er mit entblößtem Haupte die Schrift zu ſeiner täglichen Lektüre macht und das Geleſene in einem feinen und guten Herzen zu bewahren ſucht. Wo dergl. mit Sinn und Verſtand geſchieht, iſt es nie die Folge der wiſſenſchaftlichen Behandlung der hl. Schrift, ſondern vielmehr die Folge entweder der von Kind auf angenommenen frommen Gewöhnung oder der beſonderen Führungen der Gnade Gottes, die den Menſchen lehrten, das unvergängliche Heiligthum, das die Schrift dem Gläubigen enthüllt, in das Herz aufzunehmen, und das zu thun trotz aller Bedenken des zweifelnden Verſtandes. Dergl. ſteht ſo lange nicht in der Macht der wiſſenſchaftlichen Behandlung der hl. Schrift,

als das credo ut intelligam in der Christenheit noch eine Geltung hat und der Glaube die Basis ist, auf der sich die christliche Wissenschaft erbaut. Die wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift wird daher auch nie Jemanden ins Gewissen rufen: Gieb deinen letzten Thaler aus und kauf' ein Bibelbuch in's Haus. Das thut das Predigtamt und schafft dadurch erst den Boden für die wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift.

Von dieser letzteren erwarten wir also keineswegs eine direkte steigende Benutzung der hl. Schrift durch das Christenvolk. Ihre Bedeutung für die praktische Benutzung liegt vielmehr nach einer anderen Seite.

Die Bücher der hl. Schrift sind ausschließlich im Interesse und zur Förderung des Glaubens geschrieben. Ihre praktische Benutzung ist die Fortsetzung dieser die Pflanzung, Mehrung und Erhaltung des Glaubens bezweckenden Thätigkeit. Während die wissenschaftliche Behandlung zeigt, wie, wieweit und wodurch diese Schriften ächte Zeugnisse des Glaubens sind, und während sie ihre literarische Beschaffenheit untersucht, will ihre praktische Benutzung dieselben einfach in den Dienst des Glaubens stellen. Sie lehrt, sie predigt den Glauben, um Glauben zu wecken. Dabei ist sie offenbar von den Resultaten der wissenschaftlichen Behandlung abhängig. Sollte diese den Nachweis zu führen vermögen, daß eine der Schriften des Kanon den Glauben *nicht* lehrte, so müßte die praktische Benutzung einer solchen Schrift offenbar aufgegeben werden. Oder sollte sie zeigen, daß in einer Schrift nur irgend ein spezielles Interesse des Glaubens hervorgekehrt oder übergangen wäre, so müßte die praktische Benutzung der betr.

Schrift unzweifelhaft der von der Wissenschaft gegebenen Anregung folgen. — Indessen liegt nicht hierin die eigentliche Schwierigkeit des Gegenstands. Der Glaube ist von jeher auch ohne Wissenschaft mit einer souveränen Willkür bei der Auswahl und Pflege der Schriften verfahren, in denen er sich bezeugt fand. Er hat z. B. im A. T. die Psalmen, das Hohelied und den Propheten Jesajas bevorzugt, die Sprüche, den Prediger und andere Propheten vernachlässigt; er hat im N. T. je nach seinen besonderen Interessen dem Evangelisten Johannes, dem Römerbrief, der Apokalypse sein Interesse zugewandt und dagegen die Synoptiker, den Jakobusbrief u. a. in die zweite Linie, ja wohl gar ganz in den Hintergrund gestellt. Wollte die praktische Benutzung der Schrift in der Beziehung von der wissenschaftlichen Behandlung etwas lernen, so müßte es vor Allem das sein, daß sie Luft und Licht gleichmäßiger allen Schriften des Kanon zu Theil werden läßt, daß sie sich gegen alle einer gleichmäßigeren Gerechtigkeit befleißigt. Sieht man auf die erbauliche Literatur unserer Kirche, so wird man nicht verkennen können, daß die wissenschaftliche Behandlung der hl. Schrift in der Beziehung schon reiche Früchte getragen hat.

Die eigentliche Schwierigkeit des Themas liegt vielmehr in den Umständen, unter denen die praktische Benutzung der Schrift sich in der Gemeinde vollzieht. Dem Lehramt steht die Gemeinde der Laien gegenüber. In beiden schafft das Prinzip des Beharrens und des Fortschreitens ganz eigenthümliche Gegensätze. Im Lehramt zeigt sich der Charakter der Theologie als einer unfertigen, einer werdenden Wissenschaft. Das Beharren bei dem

Alten und das Stürmen nach etwas Neuem kommt auch in der Lehrthätigkeit zum Ausdruck. Die landläufigen Ausdrücke, wie Orthodoxie und Liberalismus, Positivismus und Negation, möchte ich dabei vermeiden, weil sie die Sache nur halb ausdrücken und darum ungerecht und irreführend sind. Dabei ist die Theologie in den früheren Zeiten vielfach auch die Trägerin und Pflegerin der weltlichen Wissenschaften gewesen und hat als solche im höchsten Ansehen gestanden, während sie jetzt alle Kräfte zusammennehmen muß, um im Reigen der Wissenschaften überhaupt ihren Platz zu behaupten. — Dem Lehramt gegenüber steht nun die Gemeinde der Laien. Sie ist im Großen und Ganzen heute — im Unterschied von früheren Zeiten — fast ganz frei von theologischen Impulsen. Dagegen ist sie erfüllt von den popularisierten exakten Wissenschaften und sie birgt in sich die Träger und Pfleger, die führenden Geister dieser wie aller übrigen weltlichen Wissenschaften. In kirchlichen Dingen macht sich selbstverständlich auch hier das Prinzip der Beharrung und des Fortschreitens geltend, nur mit dem Unterschied, daß hier der Fortschritt der Regel nach fast überall in der Theorie und noch mehr in der Praxis sich gegen jede praktische Benutzung der hl. Schrift ablehnend verhält, weil er darüber hinausgewachsen zu sein glaubt. In den vielfachen Beziehungen von Lehramt und Laien finden sich daher freundliche Beziehungen eigentlich nur zwischen den kirchlich und theologisch Conservativen. Bei allen übrigen dagegen findet sich, sobald die Gegensätze in ihrer Reinheit aufgedeckt werden, Mißtrauen, Gleichgültigkeit, Geringschätzung und Feindschaft oder wenigstens Anlaß zu allerlei ärgerlichen Mißverständnissen.

In dieser Lage hat die praktische Benutzung der hl. Schrift ihre eigenartige Aufgabe zu erfüllen. Sie kann sie nur erfüllen, wenn sie sich von der Wissenschaft befruchten läßt; denn die Wissenschaft stellt das Bindeglied dar, das die Brücke vom geistigen Leben des Laienstandes zu dem des Lehrstandes schlägt und das für beide die hl. Schrift unter die gleichen Gesichtspunkte des allgemeinen geistigen Lebens der Zeit stellt. Im Prinzip ist das allgemein und von jeher anerkannt, obwohl der Glaube an und für sich blutwenig nach der Wissenschaft fragt. Zwar hatte jenes Bäuerlein, das sich in seiner Fieberhitze mit 1 Petr. 4, 12 : „Ihr Lieben laßt euch die Hitze, die euch widerfähret, nicht befremden, als widerführe euch etwas Seltsames" tröstete, eine wirkliche Kraft der Erbauung von diesem so ganz anders gemeinten Wort. Aber niemals kann das Lehramt, das der Schrift inne geworden ist, eine solche Auslegung billigen, und kein Laie, der nicht eben ein solches Bäuerlein ist, kann von einer solchen praktischen Benutzung der Schrift Segen haben. Solche Einfalt soll gewiß geschont und auf ihrem Weg nicht irre gemacht werden, aber das Lehramt hat sich nach ihr auch grade nur soweit zu richten, daß es kein Aergerniß bei ihr anrichtet. Und nun sollte es — immer unter dieser Vorbedingung, daß dieser Kleinsten keiner geärgert werde — ein Unrecht sein vor der Gemeinde, die es tragen kann, die hehre Menschlichkeit der hl. Schrift aufzuzeigen und durch den Blick auf sie die Herzen für sie zu gewinnen suchen? Es sollte ein Unrecht sein dem gebildeten Laien zu zeigen, wie die hl. Schrift sich der Kritik nach keiner Richtung entzieht und immer doch wieder alle Kritik be-

ſteht? Es ſollte Recht ſein ſie auf das vor jedem mit der Wiſſenſchaft bekannt gewordenen Laien-Auge wankende Piedeſtal zu ſtellen, das die Dogmatik des ſiebzehnten Jahrhunderts zuſammen gezimmert hat, und Unrecht ſie davon herabzunehmen und ſie vor Schaden bewahren? Dergl. kann unmöglich die Meinung derer ſein, denen die Schrift und ihre Kirche am Herzen liegt und die ihre Zeit erkannt haben. Der Lehrer hat die Pflicht und folgeweiſe auch das Recht, den Griechen ein Grieche zu werden, d. h. dem Laien mit den Prämiſſen einer geſunden Zeitbildung das Verſtändniß der hl. Schrift zu erſchließen.

Allerdings bleibt die Scylla des Aergerniſſes der Einfalt auf der einen Seite, wenn man die bibl. Wiſſenſchaft der praktiſchen Benutzung der Schrift dienſtbar macht, und auf der anderen Seite die Charybdis des Indifferentismus, der ſich ſcheut den Gekreuzigten und Auferſtandenen zu predigen, weil er noch immerdar das Aergerniß und die Thorheit für Juden und Griechen iſt. Aber wenn die Theologie ihren Charakter als poſitive Wiſſenſchaft wirklich ganz und voll erkannt hat, ſo muß ſie auch im Stande ſein jedem ihrer Jünger ein Schiff zu bauen, das groß und ſtark genug iſt, um an den beiden Strudeln unbeirrt vorüberzuſchiffen. Wer das bei ihr ſucht, wird es zuverläſſig bei ihr finden und wird es nicht nöthig haben, bei dem Eintritt in das Amt, die ganze theologiſche Wiſſenſchaft an den Nagel zu hängen und ſeinen Frieden anders als in dem Glauben zu ſuchen, den die Schrift ihm bezeugt und aus dem unſere Kirche hervorgewachſen iſt. Solcher Glaube findet dann von ſelbſt für die Benutzung der Schrift in der Gemeinde die beiden goldenen Regeln:

nichts nehmen, an deſſen Platz man nicht im Stande iſt, etwas Beſſeres zu ſetzen und nichts geben, von dem man fürchten muß, daß es nicht verſtanden und aufgenommen werden kann. Solcher Glaube führt dann das Amt mit voller innerer Wahrhaftigkeit. Er richtet kein Aergerniß an, wo er es zu meiden hat. Er hat aber auch den Muth zu bekennen, wo bekannt werden muß, ſowohl unter Brüdern als den Gegnern des Evangeliums gegenüber. Er findet ſich nach kurzer Beſinnung gar raſch mitten in den Strom der praktiſchen Benutzung der hl. Schrift verſetzt, wie er in unſerer Kirche in ihren klaſſiſchen Liedern und Katechismen fluthet. Er wird in ſeiner Lehrthätigkeit kaum Gelegenheit zu einem Conflikt, wohl aber reiche Gelegenheit zur Erbauung der nach Gottes Wort durſtenden Seelen finden. Aber freilich der Glaube muß da ſein, der Glaube, der gemeinſame Boden, aus dem ebenſowohl die wiſſenſchaftliche Behandlung der hl. Schrift als ein Theil der Theologie, als auch die praktiſche Benutzung der hl. Schrift als ein Stück des geiſtlichen Amtes hervorwächſt.

Aber wird denn nun wirklich dieſe von der Wiſſenſchaft befruchtete praktiſche Benutzung der hl. Schrift halten, was die Theſe verſpricht? — zumal wenn man die Wiſſenſchaft nicht in einem irrſinnigen Kritiſieren und Negieren, ſondern vielmehr in dem anſpruchsloſen aber nachdrücklichen Hervorkehren der Ewigkeitsgedanken ſucht, die durch die wiſſenſchaftliche Erforſchung erſt recht ſtrahlend hervortreten? Selbſtverſtändlich kann man da nur hoffen, hoffen im Glauben; aber man kann ſich auch in ſeinem Amte rüſten und bei dieſer Zurüſtung darf man niemals

vergessen, daß die Zeit von Jahrhundert zu Jahrhundert eine andere wird. In einem Punkt ist jedenfalls die praktische Benutzung der Schrift längst anders geworden, als sie ehemals war, und zwar in dem von den Aposteln so wichtig gehaltenen Stück, der Christengemeinde aus dem A. T. zu beweisen, daß Jesus der Christ sei. Ihre Wissenschaft des A. Ts., die sich in diesem Beweis findet, ist längst von der Christenheit verlassen. Sie findet sich eben nur in ihren Schriften. Unser Glaube, daß Jesus der Christ sei, beruht thatsächlich nicht mehr auf diesen Beweisen, die für die Apostel von so ungeheurem persönlichen Interesse waren, die für uns im Grunde aber nur geschichtliches Interesse haben, und die das auch nicht in allen den Versuchen, sie zu mehr zu machen, verleugnen können. Zeigt dies ehrwürdigste Stück aller bibl. Wissenschaft und Praxis den Wandel der Zeit, wie sollte irgend eine andere Periode vor dieser den Vorzug der Dauerhaftigkeit haben? Daß man die Allegorie aufgegeben hat, daß man Sätze des christlichen Glaubens nicht mehr mit Worten des A. Ts. zu erweisen sucht, daß man neben dem Literalsinn einen sensus mysticus nicht mehr gelten läßt, sind eben solche außer allem Zweifel stehende Fortschritte, in denen die praktische Benutzung der hl. Schrift sich von der Wissenschaft hat befruchten lassen. Und außerdem ist auch der Fortschritt unseres geistigen Lebens nicht zu verkennen. Wer heute sich auf die Wiederkunft Christi und das Ende der Welt richtet, sucht seine Rettung nicht mehr in einem Faß oder einer Arche, was unseren Altvorderen ein gutes Auskunftsmittel schien, sondern er nimmt das Ereigniß, wie es ist, und sucht Rettung nur

bei Gott. Wie ſollte der Geſchmack in Sachen der Benutzung der Schrift nicht ein anderer geworden ſein, da unſer ganzes geiſtiges Leben ſo ganz anders geworden iſt! Und wie ſollte das Lehramt den veränderten Umſtänden gerecht werden können, wenn es ſich nicht durch die Wiſſenſchaft befruchten läßt und durch ſie mit dem Denken und Fühlen der Welt in innigem Contakt bleibt? Freilich handelt es ſich bei der wiſſenſchaftlichen Behandlung und praktiſchen Benutzung der hl. Schrift um ewige Wahrheiten, von denen man annehmen möchte, ſie blieben ſich ſtets unwandelbar gleich. Aber was darin wandelbar und unwandelbar iſt, das iſt ganz ſo wie die Feuerkraft in den kleinen Rennöfen der Vorzeit und den Hochöfen der Gegenwart — dieſelbe Kraft, dieſelbe Wirkung, im Grunde dasſelbe Verfahren und doch welch ein Gegenſatz in den beiden! Der Glaube ſelbſt iſt derſelbe, aber die Wiſſenſchaft davon wird eine andere. Die Schrift iſt dieſelbe, die Wirkung dieſelbe, aber die Art, wie ſie wirkſam wird, und wie wir ſie anſehen, iſt eine verſchiedene. Durch die Wiſſenſchaft hindurch ſoll ihre Wirkſamkeit freiere Bahn erhalten, ſoll das Lehramt ihr gegenüber ſeiner alten Aufgaben in der neuen Zeit gewiſſer werden. Es ſoll auf's Neue glauben lernen, um dem Glauben neue Wege zu ebnen. Es muß dazu mit anſehen, daß der hl. Schrift das köſtliche Herrlichkeitsgewand ausgezogen werde, das eine andere Zeit ihr übergezogen hat. Es ſieht dann die Geſtalt der Schrift in ihrer Niedrigkeit, in ihren menſchlichen, in ihren Leidenszügen. Aber es wird der Schrift damit gewiß nicht anders gehen als dem Heiland ſelbſt. Mußte nicht Chriſtus alſo leiden und zu ſeiner Herrlichkeit

eingehen? fragt der Auferstandene die Emmausjünger. Und in der That, die Christenheit weiß jetzt, was den Jüngern selbst zuerst so unglaublich schien. Christus mußte solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen. Die Schrift folgt ihm auf diesem Wege, wie er Alles, was zu ihm gehört, auf diesen Weg zieht und zwingt. Das wird ihr auch zur Herrlichkeit gereichen, und ich achte, wir dürfen schon auf die Anfänge derselben blicken, wenn wir uns vergegenwärtigen, was für eine gewaltige und steigend wichtige Rolle die Gedanken der Schrift nicht nur auf der Kanzel und in der Seelsorge, sondern auch in der Blüthezeit unserer Literatur, wie in der Entwicklung unseres staatlichen und sozialen Lebens spielen.

Thesen.

1.

Die wissenschaftliche Behandlung der heiligen Schrift sucht die eigenthümliche Bedeutung derselben für die Christenheit ohne Rücksicht auf ein Dogma über ihre Entstehung und ihren kirchlichen Werth zu erkennen.

2.

Sie erhält von dem Glauben der Kirche vielfache Anregung und Vertiefung und gewährt ihm dagegen vielfache Reinigung und Läuterung.

3.

Sie bildet daher die unerläßliche Voraussetzung dafür, daß die heilige Schrift den geistlichen Bedürfnissen der Gemeinde dienstbar gemacht und dem Verständnisse unserer Zeit wieder nahe gebracht wird.

Ueber den gegenwärtigen Stand der johanneiſchen Frage

von

Profeſſor Dr. Emil Schürer in Gießen.

Keine andere Frage der neuteſtamentlichen Kritik iſt von ſolcher Tragweite, wie die nach dem Urſprung unſeres vierten Evangeliums. Iſt dieſes Evangelium nicht von einem Apoſtel, haben wir auf ſeinen Gebrauch bei der Darſtellung der Geſchichte Jeſu Chriſti zu verzichten, dann wird das Bild des Wirkens Jeſu Chriſti weſentlich anders ausfallen, als wenn wir ihm als einem ſicheren und authentiſchen Führer im Ganzen und im Einzelnen unbedingt folgen dürfen.

Keine andere Frage hält daher auch bis heute die Gemüther in ſolcher Erregung, wie die johanneiſche. Durch die Angriffe auf den apoſtoliſchen Urſprung dieſes Evangeliums ſieht man nicht weniger als das Chriſtenthum ſelbſt gefährdet. Iſt Chriſtus nicht der, als welchen ihn Johannes uns darſtellt, und iſt dieſe Darſtellung uns nicht durch das untrügliche Zeugniß des Lieblingsjüngers urkundlich verbürgt, „dann iſt euer Glaube eitel“, ſo wird wohl denen zugerufen, welche die Frage im negativen Sinne meinen entſcheiden zu müſſen. Die johanneiſche Frage wird ſo zu einem Prüfſtein der Geiſter gemacht. Es gelte — ſo meint man — hier einfach zu wählen zwiſchen Glauben und Unglauben. Wie die Angriffe nur entſpringen aus einem ungläubigen Herzen, welches Jeſum

nicht als den Sohn Gottes anerkennen will, und vor seiner Majestät sich nicht beugen will, so sei es andererseits ein Postulat des Glaubens, das hier gezeichnete Christusbild als das echte, historische vertrauensvoll zu ergreifen und damit das Evangelium selbst als apostolisch anzuerkennen.

Wer den Dingen etwas näher tritt, wird sich doch bald überzeugen, daß die Frage schon längst nicht mehr so einfach liegt. Nicht der Unglaube, sondern die ernste Arbeit im Dienste der Kirche Jesu Christi hat zu einer Reihe von Beobachtungen geführt, welche den apostolischen Ursprung des Evangeliums allerdings in Frage zu stellen geeignet sind. Sie wollen ernstlich geprüft und erwogen sein; und nur wenn es gelingt, sie Punkt für Punkt als unstichhaltig zurückzuweisen, werden wir uns des apostolischen Ursprungs des Evangeliums auch ferner erfreuen dürfen. Sollte aber eine gewissenhafte Prüfung nicht im Stande sein, die Bedenken aus dem Wege zu räumen — ja sollten wir uns schließlich genöthigt sehen, der negativen Kritik Recht zu geben, so wäre es kurzsichtig, damit das Christenthum für gefährdet zu halten. Nur der Kleinglaube könnte solches behaupten. Der zuversichtliche Glaube, der seiner Sache innerlich gewiß ist, weiß, daß die Entscheidung solcher historischer Einzelfragen für ihn ganz ohne Belang ist. Er hat seine Gewißheit in sich selbst, und braucht nicht ängstlich darauf zu warten, was die Männer der Wissenschaft sagen, die sich in jedem Falle irren können, ob sie nun eine Frage mit ja oder mit nein beantworten.

Nur wenn wir mit dieser Ueberzeugung an die neueren Arbeiten über unsere Frage herantreten, vermögen wir

ihnen gerecht zu werden; nur dann werden wir im Stande sein, das Gute zu würdigen, das trotz vielfacher Verirrungen durch die angestrengte Arbeit zweier Generationen zu Tage gefördert worden ist. Und ich würde meine heutige Aufgabe für gelöst halten, wenn es mir gelänge, Sie davon zu überzeugen, daß es sich hier nicht um eine Frage des Glaubens, sondern um ein äußerst complicirtes und schwieriges wissenschaftliches Problem handelt.

I.

Ueber die ersten Angriffe auf die Echtheit unseres Evangeliums gegen Ende des vorigen und im Anfang unseres Jahrhunderts können wir kurz hinweggehen. Sie haben kaum etwas vorgebracht, was noch heute von Belang wäre. Dagegen muß ein Werk vor allem mit Ehren genannt werden, in welchem bereits alle Hauptseiten des Problems energisch in Angriff genommen worden sind: Bretschneider's Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine, 1820. Mit vollem Rechte sagt Weiß (Einl. S. 611 f.) von diesem Werke: „Es ist in der gesammten neueren Kritik des Evangeliums kaum ein wesentliches Bedenken gegen die Echtheit hervorgehoben, das nicht schon hier seine Erörterung fände". So ist es in der That. Das Hauptgewicht legt bereits Bretschneider wie alle Neueren auf die durchgängige Verschiedenheit der johanneischen und der synoptischen Reden Christi. Sie scheint ihm so groß, daß er die ersteren nicht als Referate eines Augen- und Ohren-Zeugen glaubt begreifen zu können. Aber auch auf die meisten anderen Hauptpunkte: den universalistischen gesetzes-

freien Standpunkt, die griechiſche philoſophiſche Bildung des Verfaſſers in Vergleich mit dem, was wir vom Apoſtel Johannes wiſſen, das mangelnde Gewicht der äußeren Bezeugung u. ſ. w., hat er bereits aufmerkſam gemacht.

Gegen Bretſchneider erſchien in den nächſten Jahren eine große Zahl von Gegenſchriften, die wenigſtens den Erfolg hatten, daß man während der nächſten zwei Decennien die Sache für erledigt hielt. Ja auf Bretſchneider ſelbſt machte der allgemeine Widerſtand ſolchen Eindruck, daß er ſeine Anſicht zurückzog. Sehr weſentlich hat zur Befeſtigung dieſer ſicheren Stimmung das Urtheil Schleiermacher's beigetragen, der bei mehreren Gelegenheiten (in den Anmerkungen zu ſeinen Reden und in ſeinen Vorleſungen über Einleitung ins N. T.) ſich ſehr entſchieden für die Echtheit des johanneiſchen Evangeliums ausgeſprochen hat. Das Entſcheidende war für ihn der Total-Eindruck: die Unerfindbarkeit des johanneiſchen Chriſtus-Bildes. Es verhalte ſich hier ähnlich wie mit der Schilderung des Sokrates durch Plato und Xenophon. Wie der nüchterne Xenophon uns mehr nur die Aeußerlichkeiten berichte, der tiefere Plato uns aber in den inneren Zuſammenhang der ſokratiſchen Ideen einweihe, ſo berichteten auch die Synoptiker uns nur die einfacheren, leicht faßlichen Sprüche Jeſu, während der congeniale Lieblingsjünger uns in das Herz Jeſu ſchauen laſſe.

Sehr bezeichnend für die Sicherheit, in der man ſich damals fühlte, iſt das Schluß-Urtheil Credner's in ſeiner Einleitung ins N. T., 1836. Er ſagt hier wörtlich (S. 208): „Wären wir über den Verfaſſer des vierten „Evangeliums . . . . ohne alle geſchichtlichen Angaben

„geblieben, so würden wir aus inneren . . . Gründen — aus „der Beschaffenheit der Sprache; aus der Frische und An„schaulichkeit der Erzählung; aus der Genauigkeit und „Bestimmtheit der Angaben; aus der eigenthümlichen Weise „der Erwähnung des Täufers und der Söhne des Zebe„däus; aus der zur Begeisterung gesteigerten Liebe und „Innigkeit, welche der Schreibende gegen Jesus an den „Tag legt; aus dem unwiderstehlichen Zauber, welcher „über die ganze, ideal aufgefaßte evangelische Geschichte aus„gegossen ist; aus den philosophischen Betrachtungen, mit „welchen das Evangelium beginnt — zu dem Ergebnisse „hingeleitet werden: der Verfasser eines solchen Evan„geliums kann nur ein Paläſtinenser, kann nur ein un„mittelbarer Augenzeuge, kann nur ein Apostel, kann nur „ein Liebling Jesu, kann nur jener Johannes sein, welchen „Jesus mit dem ganzen himmlischen Zauber seiner Lehre „an sich gefesselt hielt, jener Johannes, der an Jesu Busen „ruhete, unter Jesu Kreuze stand, und dessen späterer „Aufenthalt in einer Stadt wie Ephesus beweist, daß ihn „philosophische Spekulation nicht bloß anzog, sondern daß „er auch unter philosophisch gebildeten Griechen sich zu „behaupten verstand".

Mit solcher warmen und zuversichtlichen Begeisterung hat noch im Jahre 1836 ein so nüchterner und unbefangener Forscher wie Credner für den johanneischen Ursprung unseres Evangeliums sich ausgesprochen.

In ein neues Stadium trat unsere Frage mit dem Auftreten Baur's und der Tübinger Schule. Zwar waren schon vor Baur wieder einige Gegner hervorgetreten: Strauß in seinem Leben Jesu 1835, Bruno

Bauer und Lützelberger in ihren Schriften vom Jahre 1840. Aber ihre Angriffe waren so summarisch und oberflächlich, daß sie auch den Vertheidigern keinen Anlaß zu eingehenden Erörterungen boten. Ganz anders wurde die Sachlage infolge der Untersuchungen Ferdinand Christian Baur's, die zuerst in den Theologischen Jahrbüchern 1844 und dann wieder in den „Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien" 1847 erschienen. Baur's Kritik ist namentlich dadurch fruchtbar geworden, daß er sich nicht in erster Linie die Frage „echt oder unecht" gestellt, sondern daß er vor allem sich bemüht hat, das Evangelium in seiner Eigenthümlichkeit zu begreifen. Den Haupttheil seiner Arbeit bildet eine eingehende Analyse des Inhaltes, in welcher er zu zeigen sucht, daß die ganze Geschichtsdarstellung nur eine freie Entfaltung der im Prolog ausgesprochenen Grundgedanken sei. Die Welt ist das Reich der Finsterniß. Durch das Hineinwirken des göttlichen Logos in die Welt entsteht der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß. Dieser Gegensatz ist insofern kein absoluter, als es in der Welt auch Menschen giebt, welche für das göttliche Licht empfänglich sind. Diese nehmen den Logos auf und er macht sie zu Gottes Kindern. Diese Thätigkeit hat der Logos von jeher ausgeübt, auch schon vor seiner Fleischwerdung. Aber in besonders intensiver Weise hat er sie ausgeübt als der Fleischgewordene. Als solcher hat er in sinnenfälliger Weise das göttliche Licht und Leben geoffenbart. Dadurch ist auf der einen Seite die Einladung dringender geworden, aber auf der andern Seite die Ablehnung unentschuldbarer. Seine Fleischwerdung bringt so mit der σωτηρία zugleich

auch die κρίσις, mit dem Heil die definitive Scheidung. Und das Evangelium will eben nichts anderes als zeigen: wie durch die Selbstoffenbarung des fleischgewordenen göttlichen Logos der Scheidungsproceß sich vollzieht. Lediglich diese dogmatische Idee will es darstellen. Die Geschichtsdarstellung ist ihm nur Mittel für diesen Zweck. Die Einzelheiten der geschichtlichen Ueberlieferung behandelt es daher mit souveräner Freiheit. Es ist weit eher dem Drama eines Dichters als dem Geschichtswerk eines Historikers vergleichbar. Unbekümmert um die Einzelheiten der Ueberlieferung schildert es den Proceß, wie er nach seinen Voraussetzungen sich vollzogen haben muß. Der Logos offenbart sich von vornherein in seiner vollen Herrlichkeit im Mittelpunkt der jüdischen Welt, in Judäa; er gewinnt dadurch Einige, die Masse stößt er ab. Durch rastlose Fortsetzung dieser Selbstoffenbarung und immer wieder erneute Beweise seiner göttlichen Doxa wird endlich die Katastrophe herbeigeführt, in welcher Jesus sich als der Sieger über Tod und Finsterniß erweist.

Alle Abweichungen des vierten Evangeliums von den Synoptikern glaubt Baur aus dieser Grund-Idee erklären zu können. Alle Abweichungen von den Synoptikern sind ihm aber zugleich auch Abweichungen von der wirklichen Geschichte und haben ihren Ursprung lediglich in der freien dichterischen Conception des Evangelisten. Darnach versteht es sich für B. von selbst, daß das Evangelium nicht von einem Apostel sein kann. Bestätigt findet er dies durch den ganzen theologischen Standpunkt des Evangelisten, der nicht judenchristlich-gesetzlich sei, wie der des Apostels Johannes, sondern heidenchristlich-universalistisch.

Ja das Evangelium setze bereits die ganze Entwickelung voraus, welche das Urchristenthum bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts durchgemacht habe: die Versöhnung des urchristlichen Gegensatzes zwischen Judenchristenthum und Paulinismus in der höheren Einheit der katholischen Kirche, das Auftreten des Gnosticismus, des Montanismus und der Passastreitigkeiten. In alle diese Bewegungen und Strömungen wolle es seinerseits regelnd eingreifen, und könne daher nicht früher als in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein.

Diese Aufstellungen Baur's enthielten neben manchem Werthvollen doch auch so viel unhaltbare Behauptungen, daß man sich über den fast allgemeinen Widerspruch, welchen er fand, nicht wundern kann. Man hatte den Eindruck eines sich überstürzenden Radicalismus, gegen den es gelte, energisch zu protestiren.

Etwa zwei Decennien lang, von 1844 bis 1867 (Keim's Geschichte Jesu), haben in der That fast nur die eigentlichen Schüler Baur's und solche, die ihm theologisch ganz nahe standen, seine Auffassung des vierten Evangeliums sich angeeignet. Die Verwerfung des apostolischen Ursprungs des vierten Evangeliums war in dieser Zeit fast noch eine Eigenthümlichkeit der Baur'schen Schule. Bestreitungen von anderer Seite und unter anderen Gesichtspunkten sind bis etwa 1867 kaum hervorgetreten, jedenfalls keine von wissenschaftlicher Bedeutung.

Zu dem engeren Kreise der Schüler Baur's gehörten Schwegler, Köstlin und Zeller. Schwegler hat schon in seinem Montanismus 1841, einige Jahre vor Baur, die Anschauungen seines Lehrers in ihren Grund-

zügen veröffentlicht und sie in seinem „Nachapostolischen Zeitalter“ 1846 wiederholt. Auch Köstlin's „Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis“ erschien bereits ein Jahr vor den Untersuchungen Baur's selbst (1843). Zeller hat in einer Abhandlung in den Theologischen Jahrbüchern 1845 die äußeren Zeugnisse sorgfältig, aber nicht ohne Voreingenommenheit untersucht.

Unter den Theologen, die sich an Baur angeschlossen haben, ohne gerade Schüler von ihm zu sein, sind besonders Hilgenfeld und Volkmar hervorzuheben. Hilgenfeld hat in seinem Werk „Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt“ 1849, den Zusammenhang des johanneischen Evangeliums mit dem Gnosticismus noch stärker betont als Baur, die Abfassung aber um mehrere Decennien früher angesetzt (130/140). Dieselbe Anschauung hat er wiederholt in seinem Werk: „Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung“ 1854, und später noch öfters. Volkmar hat in verschiedenen Schriften seit 1857 sich in allem Wesentlichen an Baur angeschlossen und sich dabei stets ausgezeichnet durch die besondere Zuversichtlichkeit, mit welcher er seine Behauptungen vorgetragen hat. Auch der Holländer Scholten kann hier noch genannt werden, da auch er in allem Wesentlichen Baur folgt. Das holländische Original seines Werkes erschien 1864, die deutsche Uebersetzung 1867.

Außerhalb des von Baur beherrschten Kreises hat man in dieser Zeit (bis 1867) fast durchweg mit mehr oder weniger Entschiedenheit an dem apostolischen Ursprung des Evangeliums festgehalten. Einige Theilungshypo-

thesen, die kurz vor Baur's Auftreten (1838—1841) an's Licht getreten waren, hatten keinen Beifall gefunden und waren bald wieder ziemlich verschollen, nämlich die von Weisse in seiner Evangelischen Geschichte 1838 (wiederholt in seiner „Evangelien-Frage" 1856), von Schenkel in einer Abhandlung in den Stud. und Krit. 1840, und von Schweizer in einer Monographie vom Jahr 1841. Sie liefen alle — wenn auch mit starken Abweichungen — darauf hinaus, die Reden für echt johanneisch, dagegen einen größeren oder geringeren Theil der Geschichten für spätere Ergänzungen zu erklären. Die Gründe, mit welchen diese Theilungsversuche gestützt wurden, waren aber nicht von durchschlagender, überzeugender Kraft.

Die Vertheidiger der Echtheit traten nicht nur für den johanneischen Ursprung, sondern auch ganz vorwiegend noch für die volle Geschichtlichkeit des Inhaltes ein. So nicht nur streng conservative Theologen wie Ebrard und Hengstenberg, sondern auch Männer wie Meyer und vor allem Bleek in seinen direct gegen Baur gerichteten „Beiträgen zur Evangelien-Kritik" 1846, in welchen er in der umsichtigsten Weise zu zeigen suchte, daß bei einer Reihe von Punkten die johanneische Darstellung den Vorzug vor der synoptischen verdiene. Namentlich in Betreff der Festreisen und des Todestages Jesu suchte er die Synoptiker durch sich selbst zu corrigiren, indem er bei den Synoptikern selbst Materialien nachwies, welche zu Gunsten der johanneischen Darstellung sprechen.

Manche Vertheidiger der Echtheit haben freilich schon in dieser Zeit angedeutet, daß die Subjectivität des Evangelisten nicht ohne Einfluß auf die Fassung der Reden

Christi geblieben sei. So Brückner in seiner Bearbeitung von de Wette's Commentar und Luthardt in seiner Erklärung des Evangeliums (1852/53), in welcher er, durch Baur angeregt, namentlich auch einige treffende Gesichtspunkte über die Composition des Evangeliums entwickelt hat.

Am weitesten ist in der Anerkennung der Umbildung des Stoffes durch die Subjectivität des Evangelisten Weizsäcker gegangen in seinen „Untersuchungen über die evangelische Geschichte" 1864. Sie dürfen zu dem besten gerechnet werden, was über unsere Frage geschrieben worden ist. Indem Weizsäcker alle Theilungshypothesen verwirft, sucht er zu zeigen, daß das Evangelium zwar überall auf wirklicher Ueberlieferung beruhe, daß diese Ueberlieferung aber mit großer Freiheit behandelt und durchweg idealisirt sei. Das ganze Evangelium trage einen Doppelcharakter. „Die Zwiespältigkeit ist eine innere, sie bekundet sich darin, „daß jedes Moment der Darstellung eine zwiefache Auf„fassung zuläßt" (S. 254). Trotz seines Eintretens für den johanneischen Ursprung schreibt Weizsäcker schließlich die schriftliche Abfassung doch nicht dem Apostel selbst, sondern einem Schüler zu, der die Mittheilungen seines Lehrers aufgezeichnet habe (S. 297 ff.).

Die Gesichtspunkte Weizsäcker's zeigen bereits den Weg, auf welchem vielleicht noch einmal die so schroff getrennten Gegner und Vertheidiger der Echtheit sich die Hand reichen werden.

Ebenfalls eine Mittelstellung zwischen den Gegnern und den Vertheidigern der Echtheit nahm um dieselbe Zeit Renan ein. Er nahm aber mehr wieder eine äußerliche

Trennung vor, indem er die Geschichtsdarstellung für wesentlich johanneisch, die Reden dagegen „diese metaphysischen Vorlesungen“ für spätere Zuthaten erklärte; also gerade umgekehrt wie Weisse, Schenkel und Schweizer.

So fehlte es bereits nicht an Symptomen, daß die Gegner sich langsam näher rückten.

Im Allgemeinen aber haben bis vor etwa 20—25 Jahren auch entschieden kritisch-gerichtete Theologen an dem johanneischen Ursprung des Evangeliums festgehalten, wenn sie auch nicht alle wie Bleek für die unbedingte Geschichtlichkeit desselben eingetreten sind. Ich hebe namentlich noch drei Männer von anerkanntem wissenschaftlichem Rufe hervor: Ewald, Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, III. 1851; V. 1853; und: „Die johanneischen Schriften“ I. 1861; Hase, Die Tübinger Schule, Sendschreiben an Baur, 1855; Reuß, Geschichte der heiligen Schriften N. T's. Alle drei sind — wenn auch nicht für die unbedingte Geschichtlichkeit, so doch für den johanneischen Ursprung des Evangeliums eingetreten — nur daß Ewald ähnlich wie Weizsäcker eine mittelbare Abfassung durch die Hand eines Schülers annahm.

So stand es etwa in den zwei Decennien, welche durch das Auftreten Baur's beherrscht waren (um 1844 bis 1867): auf der einen Seite fast nur Baur und seine Schüler, auf der anderen Seite, in scharfem Gegensatz zu ihnen, eine große Schaar hervorragender Theologen der verschiedensten Richtungen, die alle einig waren in der Anerkennung des johanneischen Ursprungs des vierten Evangeliums,

zum größten Theil auch in der Anerkennung der Geschichtlichkeit seines Inhaltes.

In den letzten zwei Decennien — etwa seit 1867 — ist dies aber wesentlich anders geworden. Es ist nicht zu leugnen, daß seitdem mehr und mehr auch solche Theologen, welche keineswegs zur Baur'schen Schule gehören, mit dem Bekenntniß hervorgetreten sind, daß sie an dem apostolischen Ursprung des Evangeliums nicht festzuhalten vermögen. Ein entschiedener Vertheidiger der Echtheit, Bernhard Weiß, sagt mit vollem Recht (Einl. 616): „Die Bestreitung der Echtheit des „vierten Evangeliums ist dasjenige Resultat „der Tübinger Schule, das sich weit über die „Kreise ihrer eigentlichen Anhänger hinaus „am meisten Zustimmung errungen hat".

Aber nicht nur die Zahl der Gegner hat sich vermehrt, sondern die sich bekämpfenden Parteien sind einander auch ein gutes Stück näher gerückt, als es zu Baur's Zeiten der Fall war.

Die Bestreiter der Echtheit haben eine Reihe unhaltbarer Behauptungen Baur's aufgegeben. Man erkennt an, daß das Evangelium mindestens etwa 30—40 Jahre älter ist als Baur angenommen hatte, nicht 160 bis 170, sondern spätestens um 130 entstanden, daß es nicht lediglich ein Product der Dichtung ist, sondern in größerem oder geringerem Maße noch Traditionen benützen konnte, welche neben den Synoptikern einhergingen, daß endlich auch die Differenz des johanneischen und synoptischen Christusbildes zwar groß, aber doch nicht so schroff ist als Baur sie gezeichnet hatte.

Auf der anderen Seite wird in steigendem Maße auch von den entschiedensten Vertheidigern der Echtheit anerkannt: daß der historische Stoff hier eine Umbildung durch die Subjectivität des Evangelisten erfahren hat, daß für den Evangelisten die Geschichte nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Darstellung seiner Ideen ist. Die Gesichtspunkte, die einst Weizsäcker angedeutet hatte, sind bereits tief auch in das Lager der äußersten Rechten vorgedrungen. Die Signatur der Gegenwart ist also: ein allmähliches Sich-näherkommen der Gegner.

Wenn ich das Jahr 1867 als Grenzpunkt bezeichnet habe, so ist das natürlich insofern willkürlich, als derartige Processe sich nicht nach Jahren abgrenzen lassen. Ich habe dies Jahr deshalb genannt, weil in demselben der erste Band von Keim's Geschichte Jesu erschien, in welchem auch eine sehr eingehende Erörterung der johanneischen Frage enthalten ist. Diese Erörterungen Keim's haben in ihrer Art eine ähnliche Bedeutung wie diejenigen Weizsäcker's. Die Untersuchungen Weizsäcker's bedeuten einen Schritt des Entgegenkommens aus dem Lager der Vertheidiger, die Erörterungen Keim's bedeuten einen Schritt des Entgegenkommens aus dem Lager der Bestreiter der Echtheit. In umsichtiger und sorgfältiger Weise erörterte Keim alle Hauptfragen und gab bereitwillig verschiedene unhaltbare Positionen Baur's auf. Namentlich erkannte er unbedingt an, daß unser Evangelium bereits von Justin dem Märtyrer benützt worden ist, was Baur und seine Schüler stets bestritten haben. Damit ergab sich von selbst eine wesentliche Verschiedenheit

der Altersbestimmung. Keim setzte die Abfassung bereits in die ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts, während Baur sie 160/170 gesetzt hatte. Auch erklärte es Keim für wahrscheinlich, daß der Verfasser jüdischer, nicht heidnischer Herkunft sei.

Die umsichtigen Erörterungen Keim's im Zusammenhang mit den starken Concessionen Weizsäcker's haben augenscheinlich auf weitere Kreise Eindruck gemacht. Denn etwa von jetzt an läßt sich constatiren, daß auch sehr besonnen und maßvoll urtheilende Theologen in das Lager der Gegner übergingen. Ich nenne vor allem Mangold in seiner Bearbeitung von Bleek's Einleitung ins N. T. 1875; Hase, der seine frühere Stellung in aller Form aufgegeben und in seiner „Geschichte Jesu" 1876 sich gegen den apostolischen Ursprung ausgesprochen hat; Immer in seiner „Biblischen Theologie" 1877. Auch Weizsäcker hat seine Anschauungen — ohne sie eigentlich aufzugeben — doch in solcher Weise modificirt, daß er jetzt bestimmt zu den Gegnern der Echtheit gerechnet werden muß (in seinem „Apostolischen Zeitalter" 1886).

Unter den Theologen, welche den Baur'schen Anschauungen näher stehen, ist vor allem Holtzman zu nennen, der eine Reihe von Einzelbeiträgen geliefert, namentlich in einer Abhandlung vom Jahr 1869 (in Hilgenfeld's Zeitschrift) die durchgängige Abhängigkeit des vierten Evangeliums von den synoptischen nachzuweisen versucht hat, und zuletzt in seiner „Einleitung ins N. T." 1885 das Facit des kritischen Processes gezogen hat, das im Schlußresultate negativ lautet.

Ihm steht nahe sein jüngerer Vetter Oscar Holtzmann, der in einer 1887 erschienenen Monographie alle

Hauptpunkte knapp und mit selbständigem Urtheil erörtert hat, und bei aller Entschiedenheit des negativen Urtheils doch wenigstens in einem Hauptpunkte: in Betreff des Todestages Jesu, der johanneischen Darstellung den Vorzug vor der synoptischen zuerkannt hat (S. 34 f.).

Neben den Symptomen, daß die Kritik in besonnene Bahnen einlenkt, hat es freilich auch nicht an entgegengesetzten Erscheinungen gefehlt. Ein wahres Muster phantastischer Willkür auf negativer Seite ist das Buch von Thoma: „Die Genesis des Johannesevangeliums" 1882, welches die unscheinbarsten Einzelheiten von Anfang bis Ende allegorisch deutet und diesen allegorischen Sinn als den vom Evangelisten beabsichtigten meint nachweisen zu können.

Als Beweis dafür, daß man gegenwärtig nach Vermittelungen sucht, ist dagegen an dieser Stelle das Buch von Wendt zu nennen: „Die Lehre Jesu", Bd. I, 1886, welches auf die alten Theilungshypothesen von Weisse und Schenkel zurückgreift und diese in modificirter Form erneuert — ob mit mehr Erfolg ist allerdings sehr fraglich.

Die bedeutsamste Erscheinung der Gegenwart scheint mir aber die Thatsache, daß auch entschiedene Vertheidiger des apostolischen Ursprungs mehr oder weniger eine Umbildung des Stoffes durch die Subjectivität des Evangelisten zugeben. Allerdings nicht alle. Es sind auch in neuerer Zeit noch Commentare erschienen, von welchen sich dies nicht sagen läßt: die neueren Auflagen von Godet, die Commentare von Keil (1881), Schanz (1885), Wahle (1888). Aber neben ihnen stehen Andere — und es sind darunter gerade die wissenschaftlich Angesehensten —

welche in höherem oder geringerem Grade jenes Zugeständniß gemacht haben. Ich habe schon erwähnt, daß Luthardt bereits in seiner Erklärung des Evangeliums Andeutungen dieser Art gemacht hat. In seiner späteren Monographie, welche speciell der Vertheidigung der Echtheit gewidmet ist („Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums" 1874) hat er sie in bestimmter Form wiederholt. „Nicht die äußere geschichtliche „Wirklichkeit kopirt er, sondern auf Grund des „Eindrucks, welchen die Person und die Geschichte Jesu „auf ihn gemacht, giebt er das Bild wieder, wie er es „innerlich empfangen und wie es im Laufe eines „langen Lebens sich ihm innerlich gebildet und zu seinem „innersten geistigen Eigenthum geworden" (S. 200). Noch viel stärker drückt sich Grau aus (in seiner „Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums" II, 1871, S. 382). Nachdem er von dem Unterschied der synoptischen und johanneischen Christusreden gesprochen hat, sagt er: „Es ist klar, vom rein geschichtlichen Stand„punkt betrachtet, kann Christus nicht gleicher„maßen auf beiderlei Weise geredet haben. „Aber dieser einseitig und abstract geschichtliche Standpunkt „ist ein irriger . . . Es hat im Geist der Apostel, in„sonderheit des Johannes eine Erinnerung der Worte „Christi, eine Wiederbelebung seiner Reden stattgefunden, „wie auch die Thaten Christi in der Darstellung des vierten „Evangeliums ein neues, höheres, ja das vollkommene Leben „erhielten; und diese Erinnerung war eine andere und „höhere, als eine bloß geschichtliche".

Am sorgfältigsten ist dieser Punkt gewürdigt in den

Unterſuchungen von Beyſchlag und Weiß, welche beide mit großer Wärme und Entſchiedenheit für den johanneiſchen Urſprung des Evangeliums eintraten, dabei aber eine ſehr weitgehende Freiheit in der Wiedergabe des Stoffes anerkannten. Beyſchlag hat der johanneiſchen Frage mehrere Aufſätze in den Studien und Kritiken 1874—75 gewidmet, welche dann 1876 als beſonderes Buch erſchienen ſind. Kürzer und populärer hat er die Frage behandelt in ſeinem „Leben Jeſu“ I, 1885. Weiß hat ſeine Auffaſſung namentlich in ſeiner Neubearbeitung von Meyer's Commentar 1880, und in ſeiner „Einleitung in's N. T.“ 1886 dargelegt; kürzer in ſeinem „Leben Jeſu“ I, 1882. Beide erkennen aufs Entſchiedenſte an, daß die johanneiſchen Chriſtusreden nicht nur der Form, ſondern in ziemlich weitgehendem Maße auch dem Inhalte nach der Subjectivität des Evangeliſten entſtammen. Die Zugeſtändniſſe, welche ſie in dieſer Hinſicht machen, ſind ſo ſtark, daß man die Frage aufwerfen muß, ob trotz derſelben das Evangelium einem Augenzeugen zugeſchrieben werden kann? Freilich ſind — das dürfen wir zugleich hinzufügen — dieſe Zugeſtändniſſe kaum vermeidlich, wenn man den gewaltigen Unterſchied der johanneiſchen und der ſynoptiſchen Chriſtusreden unbefangen erwägt.

Dies iſt der gegenwärtige Stand der johanneiſchen Frage. Wir ſehen, wie die Gegner von beiden Seiten her ſich nähern; und wir dürfen darauf die Hoffnung gründen, daß all' dieſe Arbeit trotz vieler Verirrungen doch nicht fruchtlos geweſen iſt, daß vielmehr in abſehbarer Zeit noch einmal eine Verſtändigung erreicht wird.

II.

Ich habe bisher nur die Resultate vorgeführt und die Gründe kaum hie und da angedeutet. Eine erschöpfende Darlegung derselben ist hier auch nicht möglich. Aber es ist doch nothwendig, zur Ergänzung des bisherigen wenigstens in kurzer Uebersicht die Haupt-Gründe der Gegner und der Vertheidiger anzuführen und ihre Tragweite zu erwägen. Wir suchen also in sachlicher Gruppirung dasjenige zusammenzufassen, was etwa als die Durchschnittsmeinung in beiden Lagern gelten kann.

Das gesammte Material läßt sich unter zwei Rubriken bringen: I) Das Johannes-Evangelium und die Synoptiker, II) Das Johannes-Evangelium und der Apostel Johannes.

Zunächst also: Das Verhältniß zu den Synoptikern.

Zweierlei fällt hier sofort in die Augen: einerseits die große Verschiedenheit des Stoffes, und andrerseits die merkwürdigen wörtlichen Berührungen in denjenigen Stücken, welche das vierte Evangelium und die Synoptiker gemeinsam haben. Auf beide Punkte haben Gegner wie Vertheidiger ihr Augenmerk gerichtet.

Die Fülle neuen Materiales kann an und für sich gewiß nicht als ein Argument gegen den apostolischen Ursprung geltend gemacht werden. Im Gegentheil: sie erweckt zunächst das Vertrauen, daß hier ein Mann zu uns spricht, der noch eine selbständige Kunde von den Dingen hatte. Die besonnenen Gegner haben daher auch längst aufgehört, auf diesen Punkt besonderes Gewicht zu legen. Umgekehrt haben mit Recht die Vertheidiger darauf

hingewiesen, daß das Evangelium manche kleine, unscheinbare, und an sich durchaus wahrscheinliche Notizen darbietet, von denen sich nicht einsehen läßt, aus welchem Motiv sie sollten erdichtet worden sein, die daher nur als wirkliche Ueberlieferung sich begreifen lassen. Solche Notizen sind z. B.: Bethsaida als die Heimath des Andreas und Petrus (1, 28); Bethanien jenseits des Jordan und Aenon bei Salem als die Orte, an welchen Johannes taufte (1, 45. 3, 23); die Angabe daß Johannes noch nicht in's Gefängniß geworfen war, als Jesus auftrat (innerlich durchaus wahrscheinlich); daß Jesus vor dem letzten Passa sich nach Ephraim zurückzog, daß er von Hannas verhört wurde, und ähnliches der Art. Also die Selbständigkeit im Stoff spricht an und für sich nur zu Gunsten des apostolischen Ursprungs.

Aber neben dieser Selbständigkeit im Stoff fällt es freilich um so mehr auf, daß der Evangelist in denjenigen Stücken, welche er mit den Synoptikern gemeinsam hat, vom Wortlaut der Synoptiker abhängig ist. So z. B. in den Abschnitten über Johannes den Täufer (1, 19—34), die Tempelreinigung (2, 13—16), den Hauptmann von Kapernaum (4, 47—54), die Speisung der 5000 (6, 1—21), die Salbung in Bethanien (12, 1—8) und überhaupt in der Leidensgeschichte. Die Thatsache einer literarischen Abhängigkeit darf heutzutage als fast allgemein anerkannt gelten, und die Meinungen gehen nur darüber auseinander, ob man eine solche einem Apostel zutrauen könne oder nicht. Diese Frage wird von den Einen bejaht, von den Andern verneint.

Eine Vergleichung mit den Synoptikern führt aber noch zu Beobachtungen viel eingreifenderer Art. Die Darstellung des vierten Evangeliums weicht in sehr wesentlichen Punkten von der synoptischen ab; und zwar sowohl hinsichtlich des Geschichtsverlaufs als hinsichtlich des Inhaltes der Reden Christi.

1) Hinsichtlich des Geschichtsverlaufs. Hier sind die augenfälligsten Punkte die Festreisen und der Todestag Jesu.

Bekanntlich berichten die Synoptiker nur von einer Wirksamkeit Jesu in Galiläa, und lassen ihn erst in der letzten Zeit vor seinem Tode nach Judäa kommen. Das vierte Evangelium dagegen läßt ihn gleich Anfangs in Judäa auftreten und dann mehrmals zwischen Judäa und Galiläa hin- und herziehen, und zwar so, daß das Schwergewicht seiner Wirksamkeit nach Judäa fällt. Baur hat nun versucht, alle Einzelheiten des Hin- und Herziehens Jesu bei Johannes aus dem Plan des Evangelisten zu erklären. Man wird nicht sagen können, daß diese Erklärung befriedigend gelungen ist. Andererseits hat Bleek darauf hingewiesen, daß ein mehrmaliger Aufenthalt Jesu in Judäa an sich durchaus wahrscheinlich ist, ja daß manche Spuren bei den Synoptikern selbst dafür sprechen. In den neueren Verhandlungen hat man auf diesen Punkt nicht mehr solches Gewicht gelegt, wie es Baur und Bleek gethan haben, und mit Recht; denn er giebt keine Entscheidung. Die synoptische Darstellung ist in diesem Punkte so unbestimmt, daß sie auf keinen Fall als Gegeninstanz gelten kann. Verdient aber die johanneische Darstellung den Vorzug,

so ist damit doch nicht mehr bewiesen, als daß dem Verfasser noch selbständige Traditionen zu Gebote gestanden haben.

Aehnlich ist wohl über die Differenz in Betreff des Todestages zu urtheilen. Nach den Synoptikern hat Jesus mit den Jüngern noch am Abend vor seinem Tode das jüdische Passa gefeiert, ist also am 15. Nisan gekreuzigt worden. Nach Johannes dagegen ist das jüdische Passa erst am Abend des Kreuzigungstages gefeiert worden, Jesus also am 14. Nisan gestorben. Ueber diesen Punkt konnte nun freilich ein Jünger, der dies alles mit durchlebt hat, unmöglich im Irrthum sein, auch im hohen Alter nicht. Wer das letzte Mahl mit Jesu gefeiert hat, mußte wissen, ob dies das jüdische Passa war, oder ein gewöhnliches Mahl, einen Tag vor dem jüdischen Passa. Es bleibt also nur die Wahl: entweder ist der synoptische Bericht nicht authentisch, oder der johanneische. Da es aber keineswegs sicher ist, daß der synoptische Bericht auf den Mittheilungen eines Augenzeugen beruht, so können nur innere Gründe entscheiden. Und auf solche stützt man sich nun auf beiden Seiten. Die Vertheidiger des synoptischen Berichtes weisen namentlich darauf hin, daß alle Einzelheiten der synoptischen Erzählung auf der Voraussetzung beruhen, daß das letzte Mahl Jesu das jüdische Passa war, daß man also in sehr radicaler Weise den synoptischen Bericht verwerfen muß, wenn man diese Voraussetzung nicht gelten läßt. Die Vertheidiger des johanneischen Berichtes (namentlich Bleek) suchen dagegen zu zeigen, daß der Kreuzigungstag Jesu, auch nach Andeutungen, die sich bei den Synoptikern finden, kein Festtag, also nicht der 15., sondern der 14. Nisan war. Die In-

ſtanzen, welche für die eine und für die andere Auffaſſung ſprechen, ſind in der That ſo gewichtig, daß ein beſonnen Urtheilender kaum je ſich vermeſſen wird, mit voller Sicherheit die eine oder die andere für die richtige zu erklären. Auch dieſer Punkt giebt alſo keine Entſcheidung.

Um ſo gewichtiger ſcheint mir dagegen die Verſchiedenheit zwiſchen unſerem Evangelium und der älteſten ſynoptiſchen Quelle hinſichtlich des Geſammtverlaufes der öffentlichen Wirkſamkeit Chriſti.

Nach der Darſtellung unſeres Marcus-Evangeliums iſt es im höchſten Grade wahrſcheinlich, daß Jeſus nicht von vornherein als der Meſſias aufgetreten iſt. a) Er iſt zwar ſelbſt ſeines Berufes unbedingt gewiß; er fordert auch Glauben daran, daß Gott durch ihn ſeine Gnade und Hülfe den Menſchen darbiete. Aber mit dem Anſpruch der Meſſias, der Sohn Gottes zu ſein, mit dieſem Titel tritt er in pädagogiſcher Weisheit erſt ſpät und allmählich hervor. b) Und dieſem ſeinem Verhalten entſpricht auch das Verhalten der Jünger. Sie ſchließen ſich ihm als ihrem Lehrer an, ohne daß von ſeiner Meſſianität die Rede iſt. Noch bei der Stillung des Sturmes ſagen die Jünger verwundert Marc. 4, 41 : „Wer iſt dieſer, daß der Sturm und das Meer ihm gehorchen", ein Ausdruck der Verwunderung, der unmöglich wäre, wenn ſie ihn bereits als Meſſias erkannt hätten. Erſt bei Cäſarea Philippi bricht Petrus zum erſten Male in das Bekenntniß aus : „Du biſt der Meſſias" (Marc. 8, 29). Die Feierlichkeit, mit der dies erzählt wird, zeigt uns deutlich, daß es ſich um den erſtmaligen Durchbruch dieſer Erkenntniß im Bewußtſein der Jünger handelt. Auch jetzt aber ver-

bietet Jesus noch den Jüngern, öffentlich davon zu reden. Er will nicht den ungeistlichen Enthusiasmus der Menge wecken. Erst ganz am Schlusse seines Wirkens läßt er es zu, daß die Menge ihm als dem Messias huldigt. c) Zu diesem ganzen Bilde stimmt auch die Charakteristik Johannes des Täufers in der ältesten synoptischen Ueberlieferung. Der älteste Bericht über die Taufe Jesu, wie er bei Marcus und Lucas erhalten ist, weiß nichts davon, daß Johannes bei der Taufe Jesum als den Messias erkannt habe. Umgekehrt erzählen bekanntlich die Synoptiker, daß Johannes noch aus dem Gefängniß heraus an Jesus die Frage richten ließ: ob er der Messias sei (Matth. 11, 2—6 = Luc. 7, 18—23). Im Zusammenhang der synoptischen Erzählung ist dies nicht die Frage eines wieder zweifelhaft gewordenen, sondern die Frage Eines, in welchem der Glaube zum ersten Male aufleuchtet. Dies alles giebt ein durchaus einheitliches Bild.

Ebenso einheitlich, aber in allen Punkten entgegengesetzt, ist das Bild, welches das vierte Evangelium uns zeichnet. Hier tritt Jesus von vornherein mit dem vollen Anspruch der Gottessohnschaft und Messianität auf. a) Eine seiner ersten Thaten ist die, daß er kraft seiner höheren Autorität den Tempel reinigt von allem weltlichen Treiben, ein Factum, welches die Synoptiker erst ganz am Schlusse des öffentlichen Wirkens Jesu berichten. Ein solches Vorgehen setzt den vollen Anspruch seiner höheren ja göttlichen Dignität voraus. b) Und so wird denn Jesus nach dem vierten Evangelium auch von den Jüngern von vornherein als der Messias erkannt. „Wir haben den Messias gefunden"

sagt Andreas zu seinem Bruder Simon (1, 41). „Wir haben den gefunden, von welchem Moses und die Propheten geredet haben" ruft Philippus dem Nathanael zu (1, 45). Die Jünger schließen sich also an Jesum an, nicht nur wie Schüler an einen Lehrer, sondern weil sie in ihm den Messias erkannt haben. c) Und wie die Jünger, so steht auch Johannes der Täufer von vornherein fest in dem Glauben an Jesus als den Messias, ja er ist hier der erste volltönende Zeuge für die göttliche Sendung Jesu, durch welchen Jesus sofort bei seinem ersten Auftreten vor der Welt beglaubigt wird.

Es ist deutlich, daß diese beiden Bilder sich gegenseitig ausschließen. Das einemal ein allmähliches Hervortreten Jesu mit seiner Messianität, das anderemal ein sofortiges Anerkanntwerden Jesu als des Messias. Ist das erste Bild das historische, dann kann es das zweite nicht sein, dann kann aber auch der Zeichner desselben nicht ein Apostel, nicht ein unmittelbarer Jünger des Herrn gewesen sein. Dieses Dilemma darf wohl auf allgemeine Anerkennung rechnen. Die Vertheidiger der Echtheit haben daher die Aufgabe, das zweite Bild als das historische zu erweisen. Man wird aber nicht behaupten können, daß diese Aufgabe in befriedigender Weise gelöst sei. Man beruft sich namentlich darauf, daß auch bei Matthäus und Lucas, namentlich bei Matthäus, schon in der ersten Zeit des Auftretens Jesu die Anerkennung seiner Messianität durch die Jünger und die ihm Nahestehenden, namentlich auch durch Johannes den Täufer, vorausgesetzt werde. Das ist in Betreff des Matthäus im Wesentlichen richtig. Aber es ist auch aus

rein literarhiſtoriſchen Gründen wahrſcheinlich, daß Matthäus in dieſem Punkte uns nicht die Darſtellung der älteſten Quelle erhalten hat, daß dieſe vielmehr in Marcus vorliegt. Hier liegen alſo Schwierigkeiten vor, deren Löſung, wie mir ſcheint, bis jetzt nicht befriedigend gelungen iſt.

2) Aehnlich ſteht es in Betreff des zweiten Hauptpunktes, in welchem unſer viertes Evangelium von den Synoptikern abweicht, in Betreff des Inhaltes der Reden Jeſu. Ich brauche dieſe Verſchiedenheit nicht erſt eingehend zu charakteriſiren. Es ſind ganz andere Themata, die in beiden behandelt werden. Von dem geſammten Inhalt der johanneiſchen Chriſtusreden finden ſich bei den Synoptikern nur einzelne Anklänge. Nur ein Spruch findet ſich bei den Synoptikern, in welchem Jeſus in johanneiſcher Weiſe ſeine Einheit mit dem Vater betont (Matth. 11, 27 : Alles iſt mir übergeben vom Vater, und niemand kennet den Sohn denn nur der Vater ꝛc.). Und nur ſelten weiſt hier Jeſus darauf hin, daß von ſeiner Annahme oder Verwerfung das Heil des Menſchen abhänge. Bei Johannes ſind dies faſt die ausſchließlichen Themata. Daß Jeſus vom Vater ausgegangen iſt, und mit ihm eins iſt, daß ſein Reden und Thun eine Offenbarung Gottes ſelbſt iſt, daß darum von ſeiner Annahme oder Verwerfung das Heil des Menſchen abhängt, — das ſind die Grundgedanken, die ſich durch alle Chriſtusreden des vierten Evangeliums hindurchziehen. Und dabei ſteht überall ein Gedanke im Hintergrunde, der bei den Synoptikern völlig fehlt : der Gedanke der Präexiſtenz. Jeſus weiß ſich nicht nur in fortdauernder Einheit mit ſeinem himmliſchen Vater, ſondern dieſe Einheit beruht

im letzten Grunde darauf, daß er vor seiner Erscheinung im Fleisch bei Gott war — ein Gedanke, der bei den Synoptikern nirgends auch nur angedeutet ist.

Gerade auf diesem Punkte ist nun schon eine sehr weitgehende Verständigung zwischen den Gegnern und den Vertheidigern der Echtheit erreicht worden. Es wird von allen besonnenen Vertheidigern der Echtheit anerkannt, daß die johanneischen Christusreden nicht eigentlich historische Referate sind, daß vielmehr hier einzelne Punkte aus der Predigt Jesu herausgegriffen, und durch die eigene Subjectivität des Evangelisten umgebildet worden sind, nicht nur formell, sondern auch inhaltlich. Streitig ist eigentlich nur das Maß dieser Umbildung: die einen glauben, es sei nur von der Art, wie es auch bei einem persönlichen Jünger noch denkbar ist. Die Andern verneinen dies. Je ernster und gewissenhafter man das Einzelne erwägt, desto schwerer wird es, sich der ersteren Auffassung anzuschließen.

II) Wir haben damit die Hauptfragen erschöpft, welche sich aus der Vergleichung unseres Evangeliums mit den Synoptikern ergeben. Fragen von schwerwiegender Art erheben sich aber auch, wenn wir den theologischen und literarischen Charakter unseres Evangeliums messen an dem, was wir über den Apostel Johannes wissen.

Zu den schwerwiegenden Bedenken brauchen wir zwar heutzutage nicht mehr zu rechnen die angebliche Unkenntniß paläſtinenſiſcher und jüdiſcher Dinge, aus welcher Bretschneider und Baur gefolgert haben, daß der Verfasser weder Paläſtinenſer noch überhaupt Jude

gewesen sei. Die geographischen Irrthümer und die Unkenntniß jüdischer Dinge sind mehr und mehr auf ein Minimum zusammengeschmolzen. Und es wird darauf von den Gegnern kein Gewicht mehr gelegt. Allerdings ist nicht alles erledigt. Bedenklich bleibt namentlich, daß der Verfasser einen jährlichen Wechsel des Hohenpriesterthums angenommen zu haben scheint. Aber im Ganzen hat er ohne Frage eine gute Kenntniß der jüdischen Dinge. Und es wird auch von den Gegnern der Echtheit mehr und mehr für wahrscheinlich erklärt, daß er jüdischer Herkunft war, wenn auch nicht palästinensisch-jüdischer, so doch helleniſtisch-jüdischer Herkunft.

Die Schwierigkeiten liegen auch hier nicht in Einzelheiten, sondern im Gesammtcharakter des Evangeliums. Wir können auch hier zwei Hauptpunkte unterscheiden: 1) Die gegensätzliche Stellung des Evangeliums zum Judenthum, und 2) die griechisch-philosophische Bildung des Verfassers. In Betreff beider Punkte gewinnen wir aus dem Evangelium selbst eine Vorstellung über den Verfasser, welche schwer vereinbar ist mit dem, was wir sonst über den Apostel Johannes wissen.

1) Der Apostel Johannes gehörte zu den Aposteln der Beschneidung. Nach dem authentischen Berichte des Paulus im Galaterbrief hat er noch nach dem Apostelconvent sich nicht betheiligen wollen an der gesetzesfreien Heidenmission des Paulus, sondern sich beschränkt auf die Wirksamkeit unter Israel, und zwar unter Aufrechterhaltung der gesetzlichen Schranken. Dies setzt eine Schätzung der alttestamentlichen Ordnungen voraus, welche mit den

Grundgedanken des Evangeliums nicht vereinbar ist. Dem Evangelisten ist das jüdische Gesetz etwas fremdes geworden. Er kennt es nur als das Gesetz der Juden. Es hat nach ihm schlechthin keine Bedeutung mehr für den, der das göttliche Licht und Leben durch Jesum Christum empfangen hat und dadurch zu einem Kinde Gottes geworden ist. Dieser Thatbestand ist so klar, daß man schwer begreift, wie er noch neuerdings hat in Abrede gestellt werden können. Es ist dies geschehen in dem sehr fleißigen und mit großer Sorgfalt gearbeiteten Buche von Franke, „Das Alte Testament bei Johannes", 1885. Der Verfasser hat viel Mühe verwendet auf den Nachweis, daß der Evangelist im Grunde noch ein gesetzlicher Judenchrist gewesen sei. Man darf sagen, daß dieser Nachweis vor einer unbefangenen Prüfung des Materiales nicht Stand hält. Die meisten Vertheidiger der Echtheit geben denn auch zu, daß zwischen der Stellung, welche der Apostel Johannes zur Zeit des Apostelconventes eingenommen hat, und zwischen dem Standpunkte des Evangeliums eine Differenz bestehe. Man hält es aber für möglich, daß der Apostel noch in seinen späteren Jahren eine Entwickelung von dem einen Standpunkte nach dem anderen hin durchgemacht habe.

2) Aehnlich steht es mit dem anderen Punkte, mit der griechisch-philosophischen Bildung des Verfassers. Niemand kann in Abrede stellen, daß der Verfasser des vierten Evangeliums ein Mann von griechischer Bildung war. Und wir dürfen hinzufügen, daß diese Bildung die des hellenistischen Judenthums war, in der Form, wie es besonders durch Philo repräsentirt ist. Können wir eine solche bei dem Apostel Johannes voraus-

ſetzen? Die Gegner der Echtheit legen auf dieſen Punkt großes Gewicht, indem ſie namentlich auf die ganz ſpeciellen Uebereinſtimmungen zwiſchen dem Gedankenkreis unſeres Evangeliums und dem philoniſchen, z. B. in der Lehre vom Logos, hinweiſen. Der Evangeliſt ſei ein Mann von alexandriniſch-philoſophiſcher Bildung. Bei dem Apoſtel könne man eine ſolche nicht erwarten. Die Vertheidiger ſuchen zunächſt das Maß helleniſtiſcher Bildung bei unſerem Evangeliſten möglichſt zu reduciren. Es wird von Manchen überhaupt in Abrede geſtellt, daß unſer Evangeliſt von ſpeciell philoniſchen Ideen beeinflußt ſei. Dasjenige Maß griechiſcher Bildung aber, welches der Evangeliſt wirklich bekunde, könne auch der Apoſtel Johannes in ſeinen ſpäteren Jahren, in der griechiſchen Umgebung zu Epheſus, ſich noch angeeignet haben. Die Frage ſteht alſo hier ähnlich, wie in Betreff des antijüdiſchen Standpunktes: Iſt es wahrſcheinlich, daß der Apoſtel Johannes noch in ſeinen ſpäteren Jahren eine ſolche Umwandelung durchgemacht hat? Die Frage iſt um ſo ſchwerer zu bejahen, je größer das Maß helleniſtiſcher Bildung iſt, welches man bei dem Evangeliſten anzuerkennen ſich genöthigt ſieht.

Wir haben hiermit die Hauptfragen erſchöpft, welche ſich aus der Beſchaffenheit unſeres Evangeliums im Verhältniß zu den Synoptikern und im Verhältniß zur Perſon des Apoſtels Johannes ergeben.

Auf das Verhältniß zur Apocalypſe brauchen wir heutzutage nicht mehr einzugehen, da deren Urſprung ſelbſt fraglich iſt, und Niemand mehr aus den Differenzen zwiſchen Apocalypſe und Evangelium ein entſcheidendes

Argument gegen den apostolischen Ursprung des letzteren entnehmen wird.

Je größer aber die Schwierigkeiten sind, welche sich aus der inneren Beschaffenheit des Evangeliums ergeben, desto mehr Gewicht wird von manchen Vertheidigern auf die äußeren Zeugnisse und auf das Selbstzeugniß des Evangeliums gelegt.

In Betreff der äußeren Zeugnisse, welche von Gegnern und Vertheidigern mit minutiöser Sorgfalt untersucht worden sind, wird von den Vertheidigern das meiste Gewicht gelegt auf das Zeugniß des Irenäus, der den johanneischen Ursprung des Evangeliums als zweifellos voraussetze. Von Irenäus gehe aber eine directe Traditionskette zu dem Apostel Johannes selbst zurück; denn Irenäus hat in seiner Jugend noch den Polykarp gehört, wie dieser von seinem Verkehr mit dem Apostel Johannes erzählte (Euseb. H. E. V, 20, 6). Man darf dieses Zeugniß doch nicht überschätzen. Keim und Andere haben sogar behauptet, daß hier eine Verwechselung zwischen dem Apostel Johannes und einem anderen Johannes stattgefunden habe. Zu dieser Annahme scheint mir kein Grund vorzuliegen. Aber auch wenn Irenäus noch gehört hat, wie Polykarp von dem Apostel Johannes erzählt hat, so ist dies doch kein Zeugniß für den johanneischen Ursprung des Evangeliums. Andererseits wird von den Gegnern nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, daß die Evangelien-Citate bei Justin unserem Evangelium nicht günstig sind. Er hat es zwar ohne Zweifel gekannt. Aber er macht von ihm einen so auffallend spärlichen Gebrauch, daß man

wohl fragen muß, ob er es zu den „apostolischen Denkwürdigkeiten" gerechnet hat.

Als besonders gewichtvoll betrachten manche Vertheidiger das Selbstzeugniß des Evangeliums. Wie es schon im Prolog heiße: „Wir sahen seine Herrlichkeit" (1, 14), so wolle auch das ganze Evangelium von einem Augenzeugen geschrieben sein. Ich glaube nicht, daß diese Behauptung sich erweisen läßt. Jenes „Wir" will nur sagen: „wir Menschen auf Erden". Das können wir noch heutzutage sagen, obwohl wir von der evangelischen Geschichte durch achtzehn Jahrhunderte getrennt sind. Sonst aber findet sich keine Spur davon, daß der ungenannte Lieblingsjünger der Verfasser selbst sein will. Im Gegentheil: es finden sich Andeutungen davon, daß der Verfasser von seinem Gewährsmann, dem Lieblingsjünger verschieden ist. „Der es gesehen hat, der hat es bezeugt, „und sein Zeugniß ist wahrhaftig, und er weiß, daß er „wahres spricht" (19, 35), das lautet nicht so, als ob der Verfasser selbst dieser Augenzeuge sein wolle.

Die Uebersicht über den gegenwärtigen Stand unserer Frage, die wir zu geben versucht haben, lehrt doch wohl so viel, daß es nicht nur der Unglaube ist, der den apostolischen Ursprung dieses Evangeliums verwirft, daß hier vielmehr wirkliche und ernsthafte Schwierigkeiten vorliegen. Es mag dahingestellt bleiben, wie die Entscheidung schließlich lauten wird. Aber eines darf zum Schlusse noch betont werden. Auch wenn die evangelische Theologie sich einmal davon überzeugen sollte, daß dieses Evangelium nicht von einem Apostel geschrieben ist, so bleibt sein eigenthümlicher Werth darum doch bestehen. Denn

sein Werth beruht nicht in seiner Geschichtserzählung, sondern in seiner Theologie: darüber sind Gegner wie Vertheidiger der Echtheit einig. Was aber ist der Grundgedanke, den es darstellt? Nicht philosophische Spekulationen. Diese sind für den Verfasser nur Hülfslinien. Es ist vielmehr ein Cardinalpunkt unseres christlichen Glaubens, den es zur Darstellung bringt: die Ueberzeugung, daß in der Person Jesu Christi Gott selbst sich geoffenbart hat. Jesus Christus — und nur er allein — hat vermöge der vollkommenen Einheit mit seinem himmlischen Vater das göttliche Licht und das göttliche Leben auf vollkommene Weise den Menschen mitgetheilt. Nur wer zu ihm kommt, wird Leben und volle Genüge haben. Das ist der Grundgedanke unseres Evangeliums. Das ist aber auch ein Fundamentalpunkt unseres christlichen Glaubens. Und er ist nirgends im Neuen Testamente mit solcher Klarheit und Schärfe, mit solcher Wärme und Glaubensfülle, mit solcher sieghaften Zuversicht ausgesprochen, wie in unserem Evangelium. An seiner Theologie werden wir uns darum immer wieder zu orientiren haben. Auch wenn es als Geschichtsquelle mehr und mehr hinter die Synoptiker zurücktreten muß, wird es darum doch als ein Zeugniß des christlichen Glaubens seinen eigenthümlichen Werth behalten, so lange es eine christliche Kirche giebt.

Druck von Wilhelm Keller in Gießen.

Vorträge

der theologischen Konferenz zu Gießen

gehalten am 5. Juni 1890.

(VI. Folge.)

Consistorialrath D. **Rudolph Ehlers** (Frankfurt a. M.):

Das neue Testament und die Taufe.

Gießen,
J. Ricker'sche Buchhandlung.
1890.

Theſen

zu dem Vortrag von D. Ehlers:

Das Neue Teſtament und die Taufe.

(Dem Gebrauche der Conferenz entſprechend findet über die Theſen, für welche der Vortragende allein die Verantwortung hat, keine Abſtimmung, ſondern nur Discuſſion ſtatt.)

1) Die Taufe iſt das Sinnbild der Wiedergeburt.
2) Die Wiedergeburt iſt nicht an die Taufe, wohl aber die Taufe an die Wiedergeburt gebunden.
3) Die Taufe iſt der liturgiſche Act der Aufnahme in die Gemeinde, in welcher der Geiſt Chriſti wirkſam iſt.
4) Die Taufe als das Sinnbild der Wiedergeburt kann ertheilt werden, nachdem die innere Verneuerung zu einem gewiſſen vorläufigen Abſchluß gekommen iſt. Dies wird das Angemeſſene ſein bei dem Eintritt Erwachſener in die chriſtliche Gemeinde.
5) Wo die Taufe für Kinder begehrt wird, welche in chriſtlicher Gemeinde geboren, von Anbeginn an unter die Zucht des heiligen Geiſtes geſtellt ſind, wird die Taufe mit Fug und Recht vor Beginn der Wiedergeburt ertheilt.

Die obigen Theſen kommen hier der geſchichtlichen Vollſtändigkeit wegen zum Abdruck. Die Geſammtauffaſſung des Verf. ergiebt ſich erſt dann, wenn man Theſe 1, 2, 3 zuſammenfaßt. Eine andere, auch beſſere Formulirung der Theſen wäre wohl denkbar. Die Vorausſetzung jeder Verſtändigung über die Bedeutung der Taufe iſt m. E. die, daß man die Taufe als Sinnbild der Wiedergeburt begreift; in wie fern ſie eine göttliche That ſei, kann erſt dann erörtert werden, wenn vorher feſtgeſtellt iſt, daß das Sinnbild nicht ein müßiges, wirkungsloſes, ſondern ein wirkſames heilkräftiges Sinnbild iſt.

Die Unterſcheidung zwiſchen Kindertaufe und Taufe von Erwachſenen, und daß das Sinnbild in dem einen Fall eine andere Bedeutung habe als in dem anderen, iſt mir durch die erhobene Einſprache nur gewiſſer geworden.

E.

Ueber die christliche Taufe*) zu reden und in Sonderheit die Untersuchung zu erneuern, ob und wie weit die Kindertaufe sich biblisch rechtfertigen lasse, könnte als ein müssiges Beginnen erscheinen, zumal in einer Versammlung, welche der Mehrzahl nach aus Pfarrern besteht. Jeder von ihnen vollzieht allwöchentlich in größerer oder geringerer Zahl Taufen und den meisten kommt kaum jemals auch nur der leiseste Zweifel, ob solches Beginnen auch im Einklang sei mit den ursprünglichen Intentionen des Herrn der Gemeinde und seinen ausdrücklichen Anordnungen. Die Einen berufen sich auf Luther, die Anderen auf Zwingli und Calvin und wie verschieden die Auskunft sei, welche die Einen von dem deutschen Reformator, die Anderen von den Führern der reformatorischen Bewegung in der Schweiz erhalten haben, — das haben sie Alle gelernt, daß die Kindertaufe nothwendig sei für das Heil der Seele; die Gabe, welche die in Christo erschlossene Gnade Gottes erstmalig in ausdrücklicher feierlicher Weise vermittelt und welche die Voraussetzung ist für den rechten und würdigen Empfang jeder weiteren Gnadengabe.

---

*) Der Verfasser verweist auf die dogmatischen Werke von Schleiermacher, Martensen, Hase „Dogmatik" und „Gnosis", Lipsius, Rothe u. A. — In der Prot. Kztg. 1880 Nr. 37 u. 38 hat er einen Vortrag über die Taufe veröffentlicht.

Doch dürfen wir, m. geehrten H. u. Br., uns nicht auf das Herkommen, nicht auf dreihundertjährige Ueberlieferung, nicht auf die Autorität der Väter und Begründer unserer evangelischen Kirche berufen, um uns zu beruhigen, wir seien ja mit ihnen in Uebereinstimmung. Das Herkommen kann uns nicht der Mühe überheben, die Wahrheit zu erforschen; die Ueberlieferung ist für uns nicht bindend; unsere Reformatoren sind nicht unfehlbare Päpste gewesen und haben es selbst am Wenigsten sein wollen und der heilige Geist, der die Gemeinde in alle Wahrheit leitet, führt nicht bloß den Einzelnen, sondern auch die gesammte Christenheit von einer Klarheit zu der anderen. Die Lehr- und Lebensformen der kirchlichen Gemeinde, was wir von Lehre, Cultus und Verfassung haben, das ist zu keiner Zeit ein abgeschlossener unveränderlicher Besitz, vielmehr, wie alle Erscheinungsformen des Lebens, in beständigem Wandel begriffen, wie wenig das dem Einzelnen zum Bewußtsein komme und wie langsam und verborgen sich die Veränderung vollziehe —; auch unsere Erkenntniß von der heiligen Schrift ist niemals fertig und abgeschlossen. Das richtige Verständniß ihres Inhalts erschließt sich nur langsam und allmählich dem vereinten Bemühen vertiefter Frömmigkeit und erhöhter wissenschaftlicher Anstrengung — Grund genug, jeden Gedanken an einen fertigen unantastbaren Besitz zu überliefernder Wahrheit in der protestantischen Christenheit aufzugeben. Die vollkommene Wahrheit ist allein in Gott — ihre reine ungetrübte Offenbarung ahnt, sieht, erkennt, anbetet die evangelische Christenheit in Ihm: Jesus Christus gestern und heute und derselbige in Ewigkeit.

Vollends, die Taufe erneuter Untersuchung zu unterziehen, dazu sehen wir uns von den verschiedensten Seiten her aufgefordert. Die römische Kirche macht immer größeren Ernst damit, die von der evangelischen Kirche ertheilte Taufe überhaupt nicht mehr als christliche Taufe gelten zu lassen; ihre Rechtfertigung ob solchen Beginnens ist eine feine Spekulation auf die Uneinigkeit der Evangelischen unter einander und deren Neigung, theologische Unterschiede und kirchenpolitische Differenzen zu einem Gegensatz von gläubig und nichtgläubig oder gläubig und abergläubisch aufzubauschen; sie sagt, man könne ja gar nicht mehr wissen, ob die Taufe innerhalb der protestantischen Kirche rite vollzogen worden sei; es gebe nach dem Urtheil vieler ihrer eigenen Diener eine so große Anzahl von ungläubigen sog. evangelischen Pfarrern, und es werde mit der Verwaltung der Sacramente so leicht genommen, daß man gar nicht wissen könne, ob die uralten Ordnungen auch wirklich innegehalten würden, ob die Kinder getauft würden auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. — Die evangelischen Theologen aber sind einer großen Zahl nach auch heute noch nicht hinausgekommen über die Lehrunterschiede, welche Luther und die Schweizer trennten. Einig in der Anerkennung der Kindertaufe, gehen sie in ihren theologischen Versuchen, dieselbe als nothwendig zu begründen, weit auseinander; die Mennoniten zählen in Deutschland nach Tausenden; einer ihrer begeistertsten Führer und Forscher (Keller) wird nicht müde, die Gegner der Kindertaufe als die bestberechtigten Erben der Güter zu verherrlichen, welche die Reformation der Christenheit errungen hat;

außerhalb Deutschlands, in England und Amerika zählen die Baptisten nach Millionen; sie reden nicht in schmeichelhafter Weise von unserer Verstocktheit, unserem Aberglauben, unserer Verkehrung der biblischen Wahrheit gegen besseres Wissen, und als Protestanten können wir sie nicht damit abthun, daß wir sie Sektirer schelten und sie als Ketzer verdammen. In der Schweiz hadern Theologen und Nichttheologen auf Conferenzen und Synoden, mündlich und schriftlich über die Bedeutung der Taufe, oft mit mehr Unverstand noch als Eifer; die Einen kommen nicht los davon, der Kindertaufe eine magisch wirkende Kraft zuzuerkennen, trotzdem sie sich selbst energisch dagegen verwahren und die Anderen, weil sie solche Wirkung schlechthin nicht anerkennen können, kommen dazu, die Kindertaufe und wohl überhaupt die Taufe, für überflüssig zu erklären, wenigstens insofern, daß sie darauf bestehen, Kinder, die nicht getauft, wohl aber pfarramtlich unterwiesen und confirmirt worden seien, müßten ebenso wie die getauften zu allen Rechten und Pflichten der christlichen Gemeinde zugelassen werden; die Confirmation soll die Taufe ersetzen. Würden wir gar die Gemeindeglieder über die Bedeutung der Taufe befragen, so würden wir die wunderlichsten Schwankungen finden zwischen solchen Vorstellungen, welche der Taufe eine durchaus magische Wirkung zuschreiben und zwischen anderen, welche ihr lediglich die Bedeutung einer rührenden Ceremonie zuerkennen; vielleicht würden sie gar den Verdacht aussprechen, die Taufe sei von den Pfarrern erfunden worden, wenn nicht zu ihrer Bereicherung, doch um ihr Ansehen und ihren Einfluß zu erhöhen. Wer will es sagen, wie bald die aus

den unteren Schichten des Volkes von Jahr zu Jahr mächtiger aufwärts dringende Bewegung mit ihrer ausgesprochenen Kirchen- darum noch nicht Christusfeindschaft — die Nothwendigkeit nicht bloß der Kindertaufe, sondern überhaupt der Taufe als Erfindung von Priesterwahn und -trug bestreiten wird. Denn daß gegenwärtig in den großen Städten viele Anhänger der socialen Revolution bei ihren Kindern in deren sechstem oder siebentem Lebensjahre nachholen, was sie in den ersten Lebenswochen derselben geflissentlich unterlassen haben, das ist nicht sowohl ein Zeichen von innerer Umkehr, von berichtigter Einsicht, von Befreundung mit der bestehenden Kirche und ihren altehrwürdigen Bräuchen und Sitten, als vielmehr von strengerer Handhabung der gesetzlichen Ordnungen Seitens der Schule und von der noch dauernden Uebermacht der herrschenden Sitte.

Veranlassung genug, daß wir die bei uns bestehende Sitte erneuter Prüfung unterziehen und daß wir sie nach wiederholter geschichtlicher und kritischer Durchforschung der neutestamentlichen Bücher neu zu begründen und zu rechtfertigen versuchen.

So viel steht fest, daß bereits in den apostolischen Gemeinden die Taufe eine stehende Einrichtung gewesen ist. Wer irgendwo in der weiten Welt zu dem Häuflein der Christgläubigen gehörte, der war auch getauft — im Fluß, im Meer, im See, im Teich — wohl auch in den Baderäumen wohlhabender Häuser. Die Handlung vollzog sich, indem der Täufling unter Gebet ganz unter Wasser tauchte. Der im Namen der Gemeinde Handelnde sprach die heilige Taufformel. Bei der Taufe von Frauen

und Jungfrauen dienten ehrbare Matronen. War der Getaufte dem Waſſer entſtiegen, ſo legte er ſeine Kleider, oder ein bereit gehaltenes neues weißes Feſtgewand an. Nach wiederholtem Gebet, mit welchem häufig die Handauflegung verbunden ſein mochte, empfing der Getaufte die Glück- und Segenswünſche aller Anweſenden; ſie begrüßten ihn als Glied der chriſtlichen Gemeinde; daß er wiedergeboren, aus Gott geboren ſei, hineingeboren in ein neues Leben, daß er an dem unermeßlich reichen Gut Theil erlangt habe, welches Jeſus der Chriſt durch Wort und That, Leben und Sterben der Menſchheit erworben und durch ſeinen heiligen Geiſt ſeiner Gemeinde zugeeignet habe; daß er aus einem Kind der Nacht ein Kind des Tages geworden, aus dem Tode zum Leben gekommen, aus der Finſterniß an's Licht geboren ſei, daß er eine neue Creatur geworden ſei, oder wie ſie ſonſt die durchgreifende Veränderung bezeichnen mochten, welche ſich in dem Menſchen vollzog, der aus einem Juden oder Heiden ein Chriſt wurde.

Die ganze Handlung knüpfte an Vorſtellungen an, welche bei den Juden althergebracht und welche auch der heidniſchen Welt nicht fremd waren.

Die Propheten des Alten Teſtamentes haben ihre Aufforderungen an das Volk, umzukehren und ſich zu heiligen, ſie haben ihre Hoffnung auf eine von Jahveh ausgehende Erneuerung des Volkslebens in Bildern von Waſchungen und Reinigungen ausgeſprochen (Ez. 36, 25. 37, 23; Sach. 23, 1; 1 ψ 51, 9 u. ſehr oft ſonſt); die leibliche Reinigung wird zu einem Sinnbild ſittlicher und religiöſer Erneuerung. Im Anſchluß an die prophetiſche

Bildrede und mit Hindeutung auf sie hat Johannes der Täufer seine Taufe als einen Act der Weihe auf das nahe Gottesreich eingesetzt. Er fordert ein Untertauchen des ganzen Menschen d. h. im Gegensatz zu der theilweisen Erneuerung, welche in partiellen Waschungen ihren symbolischen Ausdruck fand, eine Erneuerung von Grund aus, eine totale Sinnesänderung, die ausschließliche ungetheilte Hingabe des ganzen Menschen an das Reich Gottes, das nahe herbeigekommen sei. Dieser Taufe hat sich auch Jesus selbst unterzogen — er weiß sich eins mit seinem Volke — er hat damit für die Erinnerung der christlichen Gemeinde die Taufhandlung geheiligt. Wie die Taufe für Jesum zum Weiheact für seinen messianischen Beruf geworden war, so wurde die Taufe für seine Gläubigen der Weiheact für das Messiasreich (Holtzmann, Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theologie XXII 4 S. 405). — Außerhalb Palästina's aber in der griechisch-römischen Welt konnte die Taufe als Weiheritus beim Eintritt in die christliche Gemeinde um so leichter Eingang finden, als sie altgewurzelten Anschauungen, weit verbreiteten Bräuchen, der Stimmung der Zeit entgegenkam. Das ganze Alterthum schrieb dem Wasser, Fluß, Quelle, Meer, eine sühnende Wirkung zu. Euphrat-, Indus- und namentlich Ganges-Wasser hat die Macht, von Sünden zu reinigen. Bei Griechen und Römern war vor dem Opfer, vor Einweihung in die Mysterien, war ferner nach der Jagd, nach einer Schlacht, nach einem Todschlag, eine Waschung nöthig, und in vielen Fällen mußten der einen andere Waschungen folgen *).

*) Jules Corblet (abbé), Hist. dogm. liturg. et archéol. du

Die Chriſtentaufe wurde bereits in der apoſtoliſchen Kirche auf einen ausdrücklichen Befehl Jeſu zurückgeführt. Freilich, wann der Befehl ertheilt worden, darüber findet ſich eine gewiſſe Unſicherheit. Die ſynoptiſche Tradition berichtet, daß der Auferſtandene vor ſeiner Himmelfahrt den Jüngern den Taufauftrag gegeben habe: *πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.* So bei Matth. 28 und Mc. 16 in einem allerdings ſpäteren Zuſatz zu dem Evangelium: *πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει· ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται.* Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß mit der Vorſtellung von der Art und Weiſe der geheimnißvollen Offenbarungen des Auferſtandenen auch die Vorſtellungen von der Art des Taufbefehls modificirt werden. In die Erzählung bei Marcus iſt augenſcheinlich ein gut Theil ſpäterer Reflexion über die Taufe in den Taufbefehl gelegt*). Die johanneiſche Ueberlieferung weiß von Taufacten, welche ſchon in der erſten Zeit des öffentlichen Auftretens Jeſu, zwar nicht von Jeſu ſelbſt — *Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* (Joh. 4, 21), aber doch auf ſeinen Namen von ſeinen Jüngern vorgenommen wurden (Joh. 3, 26).

---

sacrement de baptême, — 2 Bde. — Auszüge verdanke ich einem jungen befreundeten Gelehrten Dr. A. Wirth.

*) Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeſchichte I S. 56.

Die Johannesjünger beschweren sich bei ihrem Meister, daß der, welcher bei ihm gewesen ὃς ἦ μετὰ σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας — taufen lasse und daß alles Volk ihm zulaufe, worauf Johannes jenes demüthige Wort spricht, in welchem er Jesum als Bräutigam bezeichnet, sich selbst aber als den bescheiden zurückstehenden Freund des Bräutigams: ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι. Sind diese Verhandlungen die Vorboten späterer Debatten oder spiegeln sich in ihnen spätere Verhandlungen über Johannes und Jesus und das Verhältniß beider zu einander und über die Bedeutung, welche die Taufe des Einen und des Anderen hatte? Daß die Taufe bereits in den ersten Zeiten der evangelischen Verkündigung in der christlichen Gemeinde in allgemeinem Brauch war, dafür ist der vollgültige Zeuge — wir dürfen ja einstweilen noch wenigstens die vier ersten Briefe ihm zuschreiben, ohne den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit auf uns zu laden, ich sage, dafür ist der classische Zeuge Paulus. Wenn er die Glieder der römischen Gemeinde ausnahmslos auf ihre Taufe anredet und aus der Thatsache der vollzogenen Taufe die bedeutsamsten Schlüsse zieht für das gesammte nachfolgende Leben der Christen: so viele von uns in Jesum getauft worden sind, die sind in seinen Tod getauft — wir sind mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod (Röm. 6); oder wenn er die Corinthier (I 12, 13) erinnert, daß offenbar ähnlich wie sie selbst getauft worden waren, schon die Väter in der Wüste getauft worden seien, nämlich in der Wolke und im Meer, und wenn er die Galater (3, 27) erinnert: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε Χριστὸν ἐνεδύσασθε —

ſo haben alle dieſe Worte die Taufe als eine ſtehende Sitte zur Vorausſetzung; wer zur chriſtlichen Gemeinde zählt, der iſt ganz ſelbſtverſtändlich auch getauft.

Die Frage, ob bei der Taufe die trinitariſch gefaßte Formel angewendet wurde, brauchen wir hier nicht zu erörtern. Act. 2, 38 iſt von *βαπτίζειν ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* die Rede; Röm. 6, 3 ſchreibt Paulus von einem *βαπτίζεσθαι εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* und ebenſo in Analogie damit 1 Cor. 1, 13 von einem *βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα Παύλου*. Dieſe Stellen entſcheiden nicht durchaus gegen den Gebrauch der trinitariſchen Formel; ſie könnten die Taufe etwa nur als chriſtliche bezeichnen ſollen, ohne damit über die angewandte feierliche Formel etwas *) auszuſagen; als unerläßlich aber kann der Gebrauch der trinitariſchen Formel nicht angeſehen werden; das vollwerthige, erſchöpfende chriſtliche Bekenntniß iſt: Jeſus — der Chriſt; im Gegenſatz zu dem anderen gewiß nicht verwerflichen, aber nur einer Vorſtufe des Glaubens eignenden und deshalb nicht vollgültigen Bekenntniſſes: Jeſus — ein Prophet. Mc. 8, 29, erweitert bei Matth. 16: Jeſus — der Chriſt, der Sohn des lebendigen Gottes; dieſes Bekenntniß: Jeſus — der Chriſt hat nach der feierlichen Erklärung Jeſu eine Offenbarung, nicht von Fleiſch und Blut, ſondern des Vaters im Himmel zur Vorausſetzung, und Johannes im erſten Briefe 5, 1 ſchreibt ausdrücklich: *πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται* und Paulus in dem

*) Vgl. Harnack a. a. O. Scholten, „Die Taufformel“ überſetzt von Gubalke 1885. Gotha.

ersten Briefe an die Cor. 12, 8: *οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν Κύριος Ἰησοῦς εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.*

Jedenfalls aber und das ist, wenn wir über die Taufe zu klaren Gedanken kommen und die apostolischen Vorstellungen und Ausdrucksweisen recht verstehen wollen, fest im Auge zu behalten, jedenfalls sind in der apostolischen Zeit nur Erwachsene getauft worden. Es heißt den Spott der Baptisten herausfordern, wenn man sich im Gegensatz zu, soweit ich sehe, allen Autoritäten unter den neutestamentlichen Forschern, immer wieder auf die Notizen in der Apostelgeschichte beruft, welche von der Lydia zu Philippi erzählt (16, 15): *ἐβαπτίσθη καὶ ὁ οἶκος αὐτῆς* und von dem Kerkermeister zu Philippi (16, 33) *ἐβαπτίσθη αὐτὸς καὶ οἱ αὐτοῦ ἅπαντες.* Denn wer sagt uns, ob Cornelius und Lydia Kinder hatten und ob die Kinder noch klein waren. Und selbst wenn das nachgewiesen werden könnte, daß sie Kinder hatten, so würde daraus noch längst nicht folgen, daß sie mitgetauft wurden. Wenn Einer von uns sagt, ich habe mit allen den Meinen oder mit meinem Hause das heilige Abendmahl gefeiert, so darf daraus Niemand folgern, daß auch die Kinder und Säuglinge an der heiligen Feier Theil genommen haben.

Also nur Erwachsene wurden getauft!

Was bedeutete nun diesen die Taufe? Dieses Untertauchen des ganzen Menschen unter Wasser? Dieses Auftauchen aus dem Wasser? unter Gebet und Segensspruch und feierlicher Hinweisung auf die Gnade des Vaters, welche in dem Sohne offenbar geworden ist und durch den heiligen Geist ausgegossen wird in die Herzen der Jünger?

Die einfache Handlung, welche dem religiösen Leben der Völker längst und oft gedient und in ihnen die Ahnung geweckt und gestärkt hatte, daß dem Menschen zu seiner Erlösung und Vollendung in Gott mehr als Alles innere Reinheit nöthig sei, hat durch den Christ und seine Gemeinde eine ganz neue Bedeutung gewonnen. Sie ist zum Sinnbild der durchgreifenden, das gesammte Personleben umfassenden Umwandlung geworden, durch welche jedes Menschenkind hindurch muß, wenn es aus einem sinnlich und selbstsüchtig bestimmten Geschöpf ein Gotteskind, aus einem Knecht der Sünde ein Knecht der Gerechtigkeit, aus einem Nachkommen des ersten Adam ein Glied am Leibe des zweiten Adam werden soll. Es handelt sich um die Ueberleitung von einem Lebenszustand in einen anderen neuen Lebenszustand, die sich in ihrer principiellen Verschiedenheit und in ihrer letzten Ausgestaltung zu einander verhalten wie Finsterniß zu Licht, Nacht zu Tag, Tod zu Leben, Ungehorsam zu Gehorsam; es handelt sich um die Herstellung einer neuen Menschheit; um die endliche Verwirklichung des von Anbeginn im Menschen angelegten, vor Christus nur in Israel geahnten Ideals — eine Umwandlung, welche hier nur beginnt und in keinem Moment des irdischen Lebens abgeschlossen ist, vielmehr nur durch den Tod des alten Menschen, den moralischen wie den physischen in einem neuen Aeon vollendet wird.

Diese Umwandlung — die Wiedergeburt — wird bewirkt durch Christi Wort und Liebe, durch das geistgeborne, liebeerfüllte Wort, das er redet und das von ihm zeugt — der Glaube kommt aus der Predigt; anders ausgedrückt, die Wiedergeburt entsteht durch eine Unterweisung

im Evangelium von längerer oder kürzerer Dauer — nach der Apostelgeschichte vermag eine einzige Stunde zu wirken, was bei Anderen erst in Jahren gelingt oder das Resultat einer langen langsamen oft unterbrochenen, oft gehinderten Entwickelung ist; die Schnelligkeit der Wirkung, ihre zeugende Kraft, ihre Dauer hängt, abgesehen von äußeren Umständen ab von der Ueberzeugungskraft, welche dem Worte innewohnt und von der Empfänglichkeit des Herzens, an welche es ergeht — über alle endlichen Ursachen hinaus von Gottes Erbarmen.

Diese innere Umwandlung, welche in der Kraft des Wortes, in der Kraft des in dem Worte lebendig wirksamen heiligen Geistes sich vollzog, oder richtiger sich zu vollziehen angefangen hatte, die wurde in der Taufe anschaulich dargestellt, gleichsam als ein lebendes Bild. Das Abthun des alten Menschen, das Aufleben eines neuen Menschen! Von Seiten der Gemeinde, welche die Taufe gewährte, war sie eine feierliche Anerkennung, daß der Täufling in den Stand der Gnade eingetreten; von Seiten des Täuflings war sie ein feierliches Bekenntniß, eine heilige Zusage; der Täufling bekundete, daß der alte Mensch in ihm gestorben sei, daß sein bisheriges Leben, nicht bloß mit seinen Sünden, sondern auch mit seinem Götter- und Götzendienst, mit Opfern, Ceremonien, Bräuchen, mit seinem Aberglauben und Unglauben todt sei und daß ein neues Leben in ihm entstanden sei, ein Leben neuer Gotteserkenntniß und Gottesliebe, das Leben in der Gotteskindschaft und in der Bruderliebe zu allen Menschen. — Diese Symbolik hat der Apostel Paulus vor Augen, wenn er die römischen Christen an ihre Taufe erinnert, wenn

er ſchreibt: wir ſind mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod: *συνετάφημεν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον*; wenn er ſagt: *σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ.*

War die Taufe ein Sinnbild, ſo folgt daraus keineswegs, daß ſie ein müſſiges, ein überflüſſiges Zeichen war — daß ſie im Leben der jungen Chriſten nichts wirkte; daß ſie als bloße Dekoration ebenſo gut auch hätte können unterlaſſen werden. Sie war vielmehr durchaus eine Förderung, eine Kräftigung, ja ein vorläufiger Abſchluß deſſen, was ſich durch das Wort der Unterweiſung vermittelt, unſichtbar, geheimnißvoll als das Werk Chriſti und ſeines heiliges Geiſtes in den Tiefen des Selbſtbewußtſeins zugetragen hatte. Wir möchten die Taufe dem Händedruck vergleichen, mit welchem zwei Menſchen, die lange entzweit waren, die neu vorhandene verſöhnliche Geſinnung bekunden. Der Händedruck iſt nicht unerläßlich; er könnte auch unterbleiben und doch iſt er nicht ein müſſiger Ausdruck der inneren Umſtimmung, ſondern er trägt weſentlich mit bei zur Erſtarkung der freundſchaftlichen Geſinnungen. So diente auch die Taufe, umgeben mit all der Feierlichkeit, über welche die jungen Chriſtengemeinden zu verfügen hatten, als ein ausdrückliches Ergreifen Chriſti von Seiten des von Chriſto ſeit längerer oder kürzerer Zeit innerlich Ergriffenen, zur Kräftigung der neuen Geſinnung; ſie war wie das Siegel, durch welches Buße und Glaube des Täuflings beglaubigt, als echt, als gültig anerkannt wurden. Gewiß haben die Täuflinge erſt von dem Tage ihrer Taufe an das Vollgefühl gehabt, ich bin ein Chriſt, Gottes Kind und Erbe ſeines Reiches. Wie

ſtark ihr Glaube vorher geweſen war, wie entzückt ſie oft ſchon den Himmel offen geſehen hatten und die Engel Gottes auf- und niederſteigen auf des Menſchen Sohn und wie innig und kindlich ſie ſchon mochten gebetet haben, erſt von der Taufe an durften ſie ſich ſelbſt als der Gemeinde Chriſti eingegliedert anſehen; nun erſt hob die lebendige Wechſelwirkung an, welche zwiſchen der Gemeinſchaft und ihrem einzelnen Gliede beſtehen ſoll: Alles was der Gemeinde an geiſtlichen himmliſchen Gütern vertraut war, das war nun erſt recht ſein eigen, und wiederum was Gottes heiliger Geiſt in dem Einzelnen wirkte, das konnte nun erſt recht einwirken, rückwirken auf die Gemeinde. Die Taufe als das Sinnbild der Wiedergeburt war der feierliche Act, durch welchen der Täufling in die chriſtliche Gemeinde aufgenommen wurde, die Verſinnlichung, die Verleiblichung des inneren Geſchehniſſes — gerade ſo nothwendig, wie es dem Menſchen, ſo lange er auf Erden, in der ſinnlichen ſichtbaren Welt lebt, überhaupt eigenthümlich iſt, für das innerſte, zarteſte, ganz Geheimnißvolle eine den Sinnen verſtändliche Darſtellung zu ſuchen. Dahin zielt auch das Wort Luthers im gr. Katechismus „es ſoll und muß äußerlich ſein, daß man's mit Sinnen faſſen und begreifen und dadurch ins Herz bringen könne, wie denn das ganze Evangelium eine äußerliche mündliche Predigt iſt.“ War mithin die Taufe nicht *das*, ſo war ſie doch *ein* und zwar ein weſentliches Vehikel des neuen chriſtlichen Glaubenslebens. Wir finden dementſprechend in der Apoſtelgeſchichte beides: Einmal iſt die Begabung mit dem heiligen Geiſt die Folge der Taufe und mit der Taufe in einem Act verbunden

(Act 10, 16 ff.); ein anderes Mal wie im Hause des Hauptmanns Cornelius (Act 10, 44) wirkt das Wort den Geist; und die Thatsache, daß Gott auch den Heiden Buße gibt zum Leben, daß die Heiden zum Erstaunen der Judenchristen den heiligen Geist unleugbar empfangen haben, diese Thatsache wird für Petrus die Ursache, daß er ihnen die Taufe gewährt. Ebenso konnte Paulus, weil die Taufe ein Vehikel der Bekehrung war, beides sagen: ihr seid Alle Gottes Kinder durch den Glauben an Jesum Christum und: so viele euer getauft sind, ihr habt Christum angezogen. Auch lag es nahe, daß das Wort, welches die göttliche Gnade verkündigt, anbietet, mittheilt, selbst einer Taufe verglichen wurde, z. B. wenn der Herr zu seinen Jüngern sagt: ihr seid jetzt rein um des Wortes willen, das ich zu euch gesagt habe, oder wenn im Brief an die Epheser von Christo gesagt wird, er wolle die Gemeinde heiligen *καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι.*

Nach neutestamentlicher Anschauung ist die Taufe an die Wiedergeburt, welche der Geist wirkt, gebunden; sie ist mit nichten eine leere Ceremonie, sondern eine Heil wirkende, Heil fördernde That, eine Glaubensthat sowohl der christlichen Gemeinde, wie eine Glaubensthat des Täuflings selbst. Hebt sie das gute Werk, das Heil, welches der Menschheit durch Christum vermittelt wird nicht an, so fördert sie es doch — sie ist bei der ersten Christenheit in dem Proceß der Wiedergeburt ein wesentlicher Faktor, wenn nicht schlechthin unentbehrlich, doch durch den Gehorsam gegen Christi Anordnung und eine von Anfang an bestehende und geheiligte Sitte der Gemeinde geboten,

wie durch das Bedürfniß des Menſchen nach ſymboliſcher Darſtellung, nach feierlicher Ausſprache der wichtigſten Erlebniſſe nicht bloß im Wort, ſondern im Bilde, zum mindeſten empfohlen.

Nun lag es nahe, ja es war bei einer naiven Auffaſſung faſt unvermeidlich, daß man die Sache und das Sinnbild einander gleichſtellte, ja miteinander verwechſelte. Man ſagte von dem Sinnbild aus, was doch im vollen Sinne nur von der Wiedergeburt galt, man löſte das Sinnbild von der Vorausſetzung ab, unter welcher allein es wirkſam werden ſollte und konnte, und gerieth damit in Gefahr, die ſittliche Natur der Wiedergeburt d. h. die paſſive und active Betheiligung des menſchlichen Willens zu verläugnen; man erwartete von der ſinnbildlichen Handlung, was doch allein der heilige Geiſt in den Tiefen eines wohl zubereiteten Gemüthes wirkt. Schon der Apoſtel Paulus hat Urſache gefunden, gegen eine Ueberſchätzung des Taufactes ſich auszuſprechen. Er verwahrt ſich mit Nachdruck, er ſei nicht geſandt zu taufen, ſondern das Evangelium zu predigen; ja abgeſehen von ganz vereinzelten Fällen, die er aufzählt, habe er überhaupt nicht getauft. Das klingt wie ein energiſcher Proteſt gegen Anſchauungen, welche dem Rituellen eine Bedeutung über Gebühr beilegten. Der Apoſtel will ſagen, er ſei ebenſowenig wie ſein Herr es geweſen ein Myſtagog, ſein Handeln keine Magie, kein theurgiſches Wirken — der Geiſt macht lebendig und die Offenbarung des Geiſtes iſt das Wort und die dem Wort entſprechende, die aus der Kraft des Geiſtes und des Wortes geborene That. Aehnlich dürfte die ausdrückliche Bemerkung Joh. 3 Jeſus ſelbſt

habe nicht getauft, als ein Eintreten des Evangeliſten zu Gunſten der lehrhaften Unterweiſung anzuſehen ſein und eine Abweiſung Solcher, welche die ſymboliſche Handlung höher wertheten, als die chriſtliche Unterweiſung und den, welcher die ſymboliſche Handlung leitete, höher als den Prediger. — Paulus Sorge mochte nur zu gerechtfertigt ſein. Wenn ſich etliche in der corinthiſchen Gemeinde taufen ließen ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, ſo wird ſchon dabei ein gut Stück Aberglaube mit untergelaufen ſein, dem Paulus deshalb gewiß nicht beizupflichten brauchte, weil er ihn nicht ausdrücklich tadelt. Er argumentirt am betreffenden Orte 1 Cor. 15, 29 aus einem Zugeſtandenen und es kam ihm nur darauf an, die corinthiſchen Gegner der Auferſtehungshoffnung aus ihren eigenen Prämiſſen zu widerlegen. Wir verweiſen auf Heinrici's Auseinanderſetzungen (1 Cor.brf. S. 42 ff., S. 513 ff.).

In der nachapoſtoliſchen Zeit hat die Verwechſelung von Sache und Bild ſchnell überhand genommen. Allerdings betont noch Tertullian († 220) de baptismo 18, daß nur der volle Glaube des Heiles ganz ſicher ſei; und Gregor von Nyſſa († 324), daß das Maß der dem Täufling in der Taufe zufließenden Gnade durch das Maß des Glaubens normirt ſei; er behauptet, daß denen, welche in der Bosheit verharren, das Taufwaſſer bloßes Waſſer geblieben ſei; Gregor von Nazianz († 390) unterſcheidet die typiſche Reinigung durch das Waſſer von der realen, der wahrhaftigen durch den Geiſt, und alle Segnungen der Taufe, die Vergebung der Sünden, die Begabung mit dem heiligen Geiſt und ſeinen Gaben, die Einpflanzung des neuen Lebenskeimes, welchen der Tod nicht zerſtört,

ſondern der ſich, wenn auch langſam, doch ſtetig zur Unſterblichkeit entfaltet — knüpft er an die rechte Geſinnung, mit welcher die Taufe empfangen wird. Und wenn Hieronymus (331—420) es unumwunden ausſpricht: diejenigen, welche nicht mit vollem Glauben die Taufe empfangen, empfangen nicht den Geiſt, ſondern Waſſer, ſo ſteht er damit keineswegs allein, ſelbſt bei Auguſtinus finden ſich zahlreiche Ausſprüche, welche die ethiſche Auffaſſung der Taufe durchaus zur Vorausſetzung haben.

Daneben aber beſtehen andere Anſchauungen, welche Bild und Sache, Zeichen und wirkende Kraft, rituelle Handlung und die durch Vermittlung des Wortes gewirkte Geiſtesthat Gottes in dem innerſten Bewußtſein des Menſchen, alſo Taufe und Wiedergeburt, verwechſeln. Das konnte urſprünglich ganz unbedenklich geſchehen. Man datirt ja auch ſonſt eine Thatſache von der Stunde, da ſie nach langer Vorbereitung zu einer vollendeten Thatſache wird; ein Bündniß, ein Friedensſchluß, die Begründung eines Vereins, einer Gemeinſchaft, welche lange Verhandlungen erforderten, von dem Tage, an welchem die bezüglichen Urkunden unterzeichnet wurden. So wurde durch die Taufe die Zugehörigkeit des Täuflings zu der chriſtlichen Gemeinde perfekt. So knüpfte man an die Taufe, was der Geiſt längſt vor ihr zu wirken angefangen hatte; eine innere Entwicklung, für welche in Wirklichkeit die rituelle Taufhandlung nur eine nebenſächliche Bedeutung gehabt hatte, für welche ſie gewiß nicht das entſcheidungsvollſte Moment geweſen war. Man ſagte, der Taufe verdanke ich meine Erleuchtung, anſtatt, dem heiligen Geiſt verdanke ich ſie; man ſagte, durch die Taufe bin ich ein

Christ, ein Jünger Jesu, ein Gotteskind, eine Rebe an dem Weinstock Christus geworden, während man das Alles thatsächlich durch die Mittheilung des heiligen Geistes und den vom Geiste gewirkten Glauben geworden war. Das Mysterium des Gottesgemeinschaft, der Wiedergeburt, der Erlösung verlegte man in den sinnenfälligen Act der Wassertaufe. Zumal, als seit der Mitte des 2. Jahrhunderts die Kindertaufe, allerdings nicht ohne vielseitigen lebhaften Widerspruch, je länger desto allgemeiner in Gebrauch kam; als also der Weiheact immer häufiger auch an solchen vollzogen wurde, bei welchen das persönliche Leben noch ganz unentwickelt schlummerte, bei denen von einer sittlichen Aneignung der himmlischen Güter, von einer Gemeinschaft des Geistes, von Glauben, von Vertrauen, von Angeloben und Selbsthingabe auch nicht die ersten Regungen vorhanden sein konnten, da mußte umsomehr das Bewußtsein um die ursprüngliche Bedeutung der Taufe aus der Christenheit schwinden, da wurde einer rein magischen Vorstellung Thür und Thor geöffnet. Man identifizirte das Handeln der Kirche, auch wo es sich keineswegs auf Anordnungen des Herrn berufen konnte, mit dem Wirken des heiligen Geistes; man prädicirte von der Taufe als solcher, was doch ursprünglich nur gemeint war von der Taufe, welcher ein erfolgreicher Unterricht vorhergegangen war; die Wassertaufe sollte dieselben Wirkungen ausüben, wo sie eine Bekenntnißthat war und — wo von einer Bekenntnißthat überhaupt nicht die Rede sein konnte.

Da lesen wir schon im Hirten des Hermas: Unser Leben ist durch das Wasser heil geworden; und: wenn wir in das Wasser hinabsteigen, empfangen wir die Ver-

gebung der Sünden*). Bei Justinus Martyr heißt getauft werden geradezu so viel als wiedergeboren werden. Man stellt tiefsinnige Betrachtungen an über die Natur und die Kraft des Wassers; man faßt die Taufe nach dem Vorgang des Briefes an die Colosser (2, 11 f.) als Gegenbild der jüdischen Beschneidung; man schreibt dem Wasser selbst eine immanente Kraft zu zur Bewirkung dessen, was der Zweck der Taufe sein sollte; der Geist, der bei der Schöpfung über den Wassern schwebte, verbindet sich mit dem Taufwasser. Wird der Name des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes angerufen, so kommt sogleich der Geist vom Himmel herab und ist über dem Wasser und heiligt es aus sich selbst und so geheiligt nimmt es die Kraft der Heiligung in sich auf.

Aus dieser Anschauung setzt schon im Jahre 256 eine Synode zu Carthago fest, daß die Taufe dem Menschen womöglich unmittelbar nach der Geburt zu gewähren sei; die Gnade Gottes sei für alle Menschen; umsoweniger dürfte sie den Kindern vorenthalten werden, da sie ohne eigene Sünden, nur von Adam her mit dem alten Tode angesteckt, zur Taufe kommen und unsere Hülfe und die göttliche Barmherzigkeit um so mehr verdienen, weil sie ja von Geburt an weinen und eben dadurch zu verstehen geben, daß sie uns um unsere Hülfe anflehen.

Augustinus hat allerdings im Gegensatz zu dieser Deutung das Wimmern der Kinder als einen Ausdruck

*) Epist. Barnabae 11 : *ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπου· καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες ἐν τῷ πνεύματι.*

des Widerstrebens gedeutet, mit welchem der natürliche Mensch sich gegen die göttliche Gnade sträubt; was die Darbietung der Taufe anlangt, ist er einverstanden. Ich denke, wir brauchen das Wimmern der Kinder nicht näher zu untersuchen; wir constatiren, daß die großen Kirchenlehrer der Volksvorstellung, nach welcher Bild und Sache völlig zusammenfielen, nicht bloß nicht widerstrebt, sondern sie begünstigt haben. Die Einen schoben deshalb die Taufe bis zu einem möglichst späten Lebensmoment hinaus — es war dann Ein Abmachen — und Sünden, nach der Taufe begangen, sollten viel schwerer wiegen, als die Sünden vor der Taufe; die Anderen suchten so früh wie möglich die göttliche Gnade auf ihre Kinder hinzuleiten und als das sicherste Mittel dafür bot sich die heilige Taufe dar. Die Taufe wurde zur Magie, und zwar um so leichter, je mehr man mit der Kindertaufe nicht bloß einer herrschenden Sitte zu folgen, sondern ein ausdrückliches Gebot Christi zu erfüllen glaubte. Schon Origines (185—254) hatte die Taufe als apostolische Tradition bezeichnet; Augustinus war so durchdrungen von der Nothwendigkeit der Kindertaufe und von ihrer Anordnung durch Jesum, daß er um sie zu begründen, seine Lehre von der Erbsünde ausgebildet hat. Jesus hat die Kindertaufe angeordnet, damit die Kinder durch die Taufe von der Erbsünde befreit werden; ohne die Taufe ist der Mensch ewig verloren, selbst ungetauft verstorbene Christenkinder kommen nicht zur Seligkeit; sie bleiben verdammt, allerdings wie Augustinus in einer glücklichen Stunde, da der Mensch und der Christ bei ihm stärker waren als der Theolog, einräumt, an einen Ort, wo die Hölle am leichtesten erträglich ist, in einen

verhältnißmäßig geringen Grad von Verdammniß. Nur die Bluttaufe, der Martyrertod, könnte ein Erſatz ſein für die unterbliebene Waſſertaufe; in einzelnen Fällen, z. B. wenn der Tod den weit vorgeſchrittenen Katechumenen überraſcht, kann auch der Wunſch, getauft zu werden, als ein Erſatz für die Taufe gelten; durch ſolchen Wunſch wird der Menſch im Geiſte Chriſto incorporirt. Zu anderer Zeit hat Auguſtinus auch das nicht wollen gelten laſſen. Das Heil, die Wiedergeburt bleibt an die Taufe gebunden, ſo durchaus, daß wieder nach Auguſtinus Vorgang die katholiſche Kirche ihr ſonſt ſo eiferſüchtig gehütetes hierarchiſches Syſtem aus menſchlichem Mitgefühl durchbricht. Iſt Gefahr im Verzug, ſo kann die Taufe auch von einem Laien vollzogen werden, ſelbſt von einem Juden oder Ungläubigen — genug wenn er die Taufe vollzieht mit Nennung des dreieinigen Gottes, indem er den Täufling in Waſſer untertaucht oder mit Waſſer beſprengt*).

Wenn dieſe Anſchauungen conſequent durchgeführt wurden, wenn ſie in das Bewußtſein der Gemeinde übergingen, welche zum Nachdenken weder befähigt noch aufgelegt war, ja, welcher das Nachdenken über die Fragen des Heiles gefliſſentlich verboten wurde, weil die Kirche genugſam für ſie denke, ſo mußte aus der Taufe ein opus operatum werden. Daher die mit aller zu Gebote ſtehenden Strenge durchgeführte kirchliche Ordnung, nach wel-

*) Vgl. Gg. Ed. Steitz' gründlichen umſichtigen Artikel in Herzog Real-Encyclopädie Bd. XV S. 428 ff.; auch in der Ueberarbeitung (Zweite Ausgabe Bd. XV S. 218 ff.) von Hauck.

cher die Kinder sobald wie möglich nach der Geburt müssen getauft werden; viele Synoden haben sich in hohem Ernst mit der Frage beschäftigt, ob die Kinder schon im Mutterleib getauft werden könnten und ob die Taufe während der Geburt, ob nur an dem Haupte, oder auch an einem anderen Körpertheile zu vollziehen sei. So erklärt sich auch die Forderung der Nothtaufe, als welche unerläßlich sei, um den früh sterbenden Kindern Antheil an des Himmels Herrlichkeit zu sichern. Aus jenen Voraussetzungen wird die Praxis katholischer Missionare erklärlich, welche Heidenkinder, die am Meeresstrand spielten, aufgriffen, sie in das Wasser tauchten unter Anrufung des göttlichen Namens und sie dann laufen ließen, ohne sich weiter um sie zu bekümmern, gewiß, diese Seelen gerettet zu haben, während die Mitgespielen, welche dieses Bades nicht gewürdigt wurden, ewig verloren blieben. Es ist bekannt, daß die Taufe selbst da als heilwirkend angesehen wurde, wo kindisches Spiel sich ihrer bemächtigt hatte. Von Athanasius wird erzählt, er habe als Knabe Bischof gespielt, sich mit den Insignien bischöflicher Würde ausstaffirt und in dieser Vermummung heidnische Knaben getauft; der Bischof Alexander, der zufällig vorüberging, wurde auf dieses Spiel aufmerksam und ließ die Knaben vor den Clerus bringen. Man examinirte sie über die Art des Spiels und da sich ergab, daß alles dem Ritus der Kirche entsprechend vollzogen worden sei und namentlich alle Fragen richtig gestellt und alle Antworten richtig gegeben worden seien, soll der Bischof entschieden haben, die Knaben seien als rechtsgültig getauft anzusehen.

So ist in der katholischen Kirche, hauptsächlich auf

Auguſtinus Autorität hin, die Wiedergeburt an die Taufe gebunden — ohne Taufe keine Wiedergeburt! — Die Scholaſtik hat Auguſtin's Gedanken ſyſtematiſirt. Zuweilen drängt ſich das richtige Verhältniß von Bild und Sache auf, aber es dringt nicht durch; die Kirche glaubt und lehrt die unbedingte Nothwendigkeit der Taufe zur zukünftigen Seligkeit; wer nicht durch die Taufe Glied der Kirche wird, bleibt ewig verloren. Auch die Myſtik mit ſchärferer Unterſcheidung zwiſchen Bild und Sache, Taufe und Wiedergeburt, und richtiger Erkenntniß, daß der Geiſt durch das Wort vermittelt werde, hat die kirchliche Lehre und Praxis nicht geändert.

Die Reformation hat die richtige Unterſcheidung von Bild und Sache, von Taufe der Erwachſenen und Taufe der Kinder angebahnt, aber nicht ohne mancherlei Schwankungen, und auch heute noch iſt es ihr nicht gelungen, die evangeliſche Chriſtenheit zu einer einheitlichen Anſchauung zu einigen.

Volle Uebereinſtimmung dürfte in ſo weit herrſchen, daß Miſſionstheorie und -praxis bei Völkerſchaften, welche dem Evangelium erſt ſollen gewonnen werden, unter allen Umſtänden die Unterweiſung der Taufe vorangehen laſſen. Erſt wenn die Unterweiſung den Glauben gewirkt hat, gewährt ſie die Taufe und nimmt durch ſie die Neubekehrten in das Bürgerrecht der chriſtlichen Gemeinde auf. Sind die Anfänge des Glaubens noch zart, iſt ihm noch heidniſche Unklarheit und Verworrenheit beigemiſcht, erweiſt er ſich noch als recht unbeholfen, wo er ſich bethätigen will in Wort und That — iſt er da, darf er als vorhan-

den vertrauensvoll vorausgesetzt werden, so ist ihm die Taufe nicht zu versagen und weit entfernt, ein müssiges Bild zu sein, wird sie in der vorhin angedeuteten Weise sich wirksam erweisen, als ein Vehikel für das der Wiedergeburt entstammende neue Glaubensleben. Ebenso hat die Reformation die Meinung einmüthig verworfen, daß das Sakrament exopere operato wirke, daß es abgesehen vom Glauben das Heil ganz oder theilweise gewähre.

Dagegen gehen die Ansichten weit auseinander, wo es sich um die Kindertaufe handelt. Millionen von frommen Christen beanstanden sie, verwerfen sie, weil sie im Widerspruch sei mit Christi Anordnung, mit der Lehre der Apostel, und der ältesten kirchlichen Praxis; sie finden, daß sie ein Ueberrest sei antiken und mittelalterlichen Aberglaubens und das Leben im Geist, weit entfernt es zu fördern, nur hemme und hindere. Die Kindertaufe sei zum größten Theil die Ursache der Verweltlichung und Verderbniß der Kirche; um ihretwillen könne die Kirche keine Gemeinschaft der Gläubigen, der Heiligen sein; sie sei einer Verkehrung der göttlichen Ordnung, eine Verläugnung des sittlichen Wesens des Christenthums; dem wirklich Gläubigen werde das so heilsame und heilwirkende persönliche Bekenntniß zu einem heiligen Symbol unmöglich gemacht; er erscheine durch menschliche Willkür verkürzt, beraubt. Bedeutendste Kirchenlehrer seien notorisch erst in späterer Zeit getauft, obwohl meist ein Theil der Eltern in allen Fällen Christ war, z. B. Augustinus, Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus. Der Triumph der Kindertaufe war Eins mit dem Triumph

des Aberglaubens, des Papſtthums und mit dem Beginn der dunklen Zeiten (dark ages)*).

Ihnen gegenüber haben die von Luther, Zwingli, Calvin beſtimmten Kirchengemeinſchaften die Kindertaufe beibehalten. Wir freuen uns deſſen; wir haben alle Urſache dafür dankbar zu ſein; ſie haben das allein Zweckentſprechende gethan; iſt die Kindertaufe nicht auf eine Anordnung Chriſti zurückzuführen, ſo iſt ſie gewiß nicht gegen ſeinen Willen; eine Handlung, die, wo ſie recht geſchieht, gewiß in ſeinem Namen geſchieht.

Dieſe rückhaltloſe Zuſtimmung hindert aber nicht bloß, ſondern macht zur unerläßlichen Pflicht, daß wir die Gründe, mit welchen die Kindertaufe in alten und neuen Tagen gerechtfertigt worden iſt, einer eingehenden Prüfung unterziehen und was ſich als irrig erweiſt, auch als irrig bezeichnen und fallen laſſen. Denn ſo viel iſt doch klar, daß die Taufe etwas Anderes iſt, je nachdem ſie einem Erwachſenen, der durch Unterweiſung zum Glauben gekommen iſt, ertheilt wird, oder einem Kinde, das ſeiner ſelbſt noch unbewußt iſt und in welchem das Gottesbewußtſein noch ganz unentwickelt iſt.

Die Vertheidigung der Kindertaufe hat ſchon Melanchthon Mühe gemacht. Die Wiedertäufer haben den wahrheitliebenden Mann ſo in die Enge getrieben, daß er ſich nicht zu helfen wußte und Martinus Rath und Entſcheidung forderte**). Zwingli ***) hat in ähnlichen Kämpfen

*) Harvey, Prof. in Hamilton Theological Seminary, Philadelphia: The Church its polity and ordinances. Rev. Charles Stovel Christian Discipleship and baptism.

**) Köſtlin, Luther Bd. I 521.

***) Confessio ad carolum V.

die Taufe als ein „Pflichtzeichen“ beibehalten. Kinder, welche durch ihre Geburt von christlichen Eltern für die Gemeinschaft der Kirche und des Himmelreiches prädestinirt sind, sollen deß ein Zeichen empfangen in der heiligen Taufe; ähnlich wie man denen ein Kreuz aufheftete, welche sich entschlossen hatten auszuziehen zur Befreiung des heiligen Landes von den Ungläubigen. Calvin hat die Taufe als ein göttliches Unterpfand für unsere Reinigung genommen — als eine Art von göttlichem Siegel. Im Heidelberger Katechismus Frage 73 heißt es: Gott will uns durch dies göttliche Pfand und Wahrzeichen versichern, daß wir so wahrhaftig von unseren Sünden geistlich gewaschen sind, als wir mit dem wirklichen Wasser gewaschen werden. Dabei bleibt freilich das Bedenken, daß nur dem Glauben die Versicherung gegeben werden kann: dir sind die Sünden vergeben! Daß Kinder durch die Wassertaufe wahrhaftig geistlich gewaschen sind, das dürfte schwer zu erweisen sein; Christi Meinung war das gewiß nicht; er hätte sonst wohl selbst die Kinder getauft und bestimmten Befehl gegeben, daß sie auch von den Jüngern sollten getauft werden.

Luther hat in den ersten Jahren dem sinnbildlichen Zeichen, der Taufe, keine wesentliche Bedeutung zuerkannt*). Im Sakrament — (Zwingli und Melanchthon wollten den leicht mißdeutigen Ausdruck abgethan sehen und es ist zu bedauern, daß sie mit diesem Wunsche bis

*) de capt. babyl. baptismus neminem iustificat nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis cui additur baptismus; haec enim iustificat et implet id quod baptismus significat.

heute nicht haben durchdringen können, weil immer noch die Verkehrung beliebt wird: erst erörtert man, was ein Sakrament sei und dann erst verhandelt man, was Taufe und Abendmahl seien, nicht nach der ursprünglichen Absicht des Stifters, sondern nach dem schon festgestellten Begriff des Sakramentes), im Sakrament also geschieht nach Luther ohne den Glauben garnichts, das Sakrament dient höchstens zur Veranschaulichung und Vergegenwärtigung des Inhaltes der Verheißung; es unterstützt den Glauben mit Hülfe der Phantasie; aber nothwendig ist es nicht; deshalb sollen die Sakramente frei sein. Wer das Sakrament nicht empfahen will, hat des wohl Macht. Eine andere oder eine sicherere Gnade, als die, welche das Wort, die Verheißung, das Evangelium den Menschen gewährt, hat das Sakrament nicht zu bieten.

Als aber die Wiedertäufer drängten, als sie von Luthers eigenen Prämissen aus die Kindertaufe für Teufelswerk erklärten, für eine Eingebung des Antichrist, da hat er zuerst durch den Hinweis zu helfen gesucht, daß allerdings der Glaube bei der Taufe vorhanden sei, zwar nicht in den Kindern, wohl aber bei Eltern und Pathen; er statuirt einen stellvertretenden Glauben der Kirche. Später hat er gelehrt, daß der Glaube allerdings auch in den Kindern vorhanden sei; er werde durch den Taufakt selbst in wunderbarer Weise in den Kindern gewirkt; wie geheimnißvoll und verborgen in Folge der leiblichen Geburt seelische Kräfte in den Kindern wirksam seien, so seien ähnlich in Kraft der Taufe auch überirdische himmlische Kräfte der göttlichen Gnade in ihnen wirksam zum Glauben, zur Wiedergeburt, zur Erneuerung. Durch das

Gebet der Kirche werde der Glaube verliehen; in den Kindern werde wunderbar ein actueller Glaube erweckt *). Dabei ist nicht sowohl das Wasser das wirksame, sondern das Wort, das in und mit dem Wasser sei. Das Wasser thut's freilich nicht, sagt er im kleinen Katechismus und an einer anderen Stelle: das Taufwasser dürfe man nicht etwa für bloß Wasser halten, daraus die Kuh saufe, es sei Wasser, darin sich Gott verbinde, daß er an uns und durch uns als sein Werkzeug seine Gnade und Kraft wolle üben. Das Wasser, an und für sich schlecht Wasser, höre auf, solches zu sein und werde ein heilig, göttlich, beseligendes Wasser, sowie Gottes Wort hinzukomme. Diese Vereinigung des Wortes und Wassers zum Sakrament hat ihren Grund in dem Befehl Gottes. Das Taufwasser sei ein viel ander Ding, denn anderes Wasser. Weil das Wort himmlisch und heilig sei, so werde auch das Wasser himmlisch und heilig, weshalb man auch die Taufe nicht ansehen dürfe nach ihrer äußeren Larve, sondern sofern Gottes Wort darin beschlossen sei; wie das Eisen vom Feuer durchglüht sei, Eisen und Feuer in einander, so sei das Wasser vom Wort durchgottet, so daß es ein ganz anderes Ding als Wasser geworden sei; oder wie ein Trank mit edlem Ingrediens, so sei das Taufwasser mit Gottes Namen ganz durchzuckert, ja ganz und gar göttlich, möge man mit dem leiblichen Auge immerhin nichts als Wasser sehen **).

---

*) Köstlin, Luthers Theologie II, S. 507 ff.

**) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. III, ist mir erst, nachdem der Vortrag gehalten worden, zugegangen. Die dortigen

Das ist ganz dem Genius Luthers entsprechend — aber ein Stück Zauberei läuft doch mit unter. Er hat die Magie vermeiden wollen und ist ihr doch verfallen; er hat das opus operatum perhorrescirt und es liegt doch in der Consequenz seiner Gedanken. Seine Mystik läßt ihn das Geheimniß suchen, wo es doch nicht zu finden ist. Auch das sinnliche Mittel wird ihm zur Sprosse, sich zu den Höhen der göttlichen Liebe zu erheben, aber thut es das Wasser nicht, sondern das Wort, so ist nicht abzusehen, warum sich das Wort erst mit dem Wasser verbinden muß, um an die Seele des Menschen heranzukommen. Dazu, ein positives Gebot für die Kindertaufe ist in der heiligen Schrift nirgends zu finden. Das Geheimniß des christlichen Glaubens ist nicht die Verbindung von Wort und Wasser, sondern die Berührung der Menschenseele mit dem Geiste Jesu Christi; die Einwirkung der göttlichen Gnade auf das innerste Leben des Menschen, über alles Bitten und Verstehen und allem Verständniß, ja allem Bedürfniß des Menschen zuvorkommend.

Freilich, ein nicht kleiner Theil der heutigen Theologen weiß es anders und besser.

Die evangelische Kirche hat die Kindertaufe festgehalten; mit der Augsb. Conf. Art. 9 *) bekennt sie die-

---

Ausführungen über Luthers Sakramentsbegriff, über die Taufe, seien allen Forschern und Nichtforschern dringend zur Beachtung empfohlen.

*) Augsb. Conf. (deutsch) Art. 9. Von der Taufe wird gelehret, daß sie nöthig sei und daß dadurch Gnade angeboten werde; daß man auch die Kinder taufen soll, welche durch solche Taufe Gott überantwortet und gefällig werden.

Lat.: de baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem

ſelbe als nöthig, nach der lateiniſchen Redaktion als nothwendig zur Seligkeit. Dem entſprechend richtet ſie ihre Praxis ein; in der Vorſtellung des Volks iſt viel Aberglaube mit der Taufe verbunden, und der Unglaube, um ſich ſelbſt zu rechtfertigen, weiſt mit Vorliebe auf dieſen Aberglauben hin. Die Begründung aber der Kindertaufe, wie Luther ſie verſucht hat, iſt dem Bewußtſein der Gemeinde lange entſchwunden geweſen. Die Theologie, nicht bloß der Socinianer *), des Pietismus und des Rationalismus hatte ſie aufgegeben, auch die Orthodoxie erkannte genau genommen in der Taufe nichts weiter als einen ſinnvollen Brauch, welcher die Aufnahme in die Gemeinde bezeugte.

Das iſt nun in den letzten Jahrzehnten anders geworden. Höfling in ſeinem gelehrten Werk über das Sakrament der Taufe **) bemüht ſich, dem Waſſer eine beſondere Kraft zu vindiciren und eine beſondere Heilwirkung, im Unterſchied von der Wirkung des Wortes. Das Wort Gottes, ſagt Höfling, kann immer nur eine geiſtig vermittelte Wirkung zunächſt nur auf den Geiſt des Menſchen ausüben und dieſe Wirkung wird immer mehr oder weniger eine vereinzelt ſucceſſive, eine weniger auf einen Punkt und in einem Punkt concentrirte ſein, weil kein

---

quodque per baptismum offeratur gratia Dei et quod pueri sint baptizandi qui per baptismum oblati deo recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri.

*) Catech. Racov. p. 222 tamen errorem adeo inveteratum et pervulgatum christiana charitas tolerare suadet.

**) Erlangen 1846, I S. 19.

einzelnes Wort Gottes als ſolches bezeichnet werden kann, welches für ſich (!) die Wiedergeburt bewirkte. Die göttliche Handlung des Sakramentes aber, welche ſich einſetzungsmäßig durch den vorgeſchriebenen Gebrauch einer Erdenmaterie vollzieht, ſcheint durch die ganze Art und Weiſe, wie ſie auftritt und in der Schrift als heilwirkend geprieſen wird, darauf hinzudeuten, daß es ſich hier um eine ganz concentrirte unmittelbare göttliche Wirkung nicht bloß auf den Geiſt und die geiſtige Perſönlichkeit, ſondern auf die ganze dieſer zum Grunde liegende geiſtige und leibliche Natur des Menſchen handelt. Der Verfaſſer iſt ehrlich genug zu geſtehen, daß ihm die Unklarheit ſeiner Sätze und die Unhaltbarkeit ſeiner Anſchauung nicht verborgen geblieben iſt; in einer Anmerkung ſagt er, er glaube nicht mit ſeiner Auseinanderſetzung die Schwierigkeiten ſchon vollkommen und auf eine befriedigende Weiſe gelöſt zu haben. Er findet, daß die kirchliche Dogmatik in dieſem Stücke noch ſehr der Fortbildung und der Verbeſſerung bedarf. Man wird ihm das zugeben müſſen. Nur wird die Löſung nach einer ganz anderen Seite hin zu ſuchen ſein; man wird unterſcheiden müſſen zwiſchen Sache und Sinnbild und wird lernen müſſen einzuſehen, daß das Sinnbild eine andere Bedeutung hat, wenn es der Sache vorhergeht, und eine andere, wenn es der Thatſache, die es darſtellt, nachfolgt. Man kann nicht ohne Weiteres von der Taufe reden, man muß unterſcheiden zwiſchen der Taufe von Erwachſenen, gläubig Gewordenen, und der Taufe von Kindern; das gemeinſame iſt, daß die Taufe das Sinnbild iſt der göttlichen Gnade, welche den Glauben, welche die Wiederge-

burt wirkt. Freilich eine neueſte Kundgebung von kirchlich autoritativer Seite her ſteht ganz auf dem Boden Höfling's; ob ſie die erwünſchte Fortbildung bezeichnet? Conſiſtorialrath Dr. Polstorff hat auf der Eiſenacher Kirchenconferenz 1888 ein Correferat erſtattet, betr. die Taufe nicht mehr unmündiger, aber noch nicht confirmationsfähiger Kinder. Er anerkennt, daß der Herr die Aufgabe, die Völker zu ſeinen Jüngern zu machen, principaliter der Predigt des Evangeliums zugewieſen hat und daß der Taufe nur die Bedeutung eines die Predigt begleitenden Ritus zukommt (S. 61); er kommt zu dem Schluß: die Kindertaufe darf nur da ertheilt werden, wo die nachfolgende chriſtliche Erziehung geſichert iſt. Dagegen führt er aus, daß die Taufe jedenfalls für die Grundlegung des Gnadenſtandes ihre beſondere Aufgabe habe (S. 61). Seltſam genug — gegenüber einer mehrhundertjährigen Praxis der Kirche, welche von einer Kindertaufe nichts wußte und ſie nur widerſtrebend zuließ. Dann wird, mit Abweiſung der Vorſtellung, als ob in Bezug auf ihren Effekt ein Unterſchied ſei zwiſchen Wort und Sakrament, — denn es gibt nur Eine Gnade und beide, Wort und Sakrament, wirken dieſelbe Gnade, folgendes auseinandergeſetzt: die Geiſtwirkung vollzieht ſich unter allen Umſtänden, ſie mag durch das Wort oder durch das Sakrament erfolgen, in der Sphäre des Unbewußten. Aller Lebensanfang iſt ein Myſterium. Aber wenn die Geiſtwirkung mittelſt des Wortes durch das Ohr ergeht, ſo offenbart ſie ſich gleichzeitig im Verſtand und Willen des Hörenden, während ſie durch den äußeren Ritus des Sakramentes nur ihre Anweſenheit dem Auge verkündigt,

ihren Effekt aber für das Bewußtſein verhüllt. Offenbar wird damit dem Worte die Funktion zugewieſen, den in der Sphäre des Unbewußten göttlich gewirkten Glauben zum bewußten Eigenthum des Menſchen zu machen, und es iſt evident, wie das Wort nach dieſer Seite das Sakrament ergänzt, welches als ein an ſich „ſtummes“ Zeichen dem menſchlichen Bewußtſein nichts zu ſagen hat. Wir meinen: wenn es nach Chriſti Befehl verwaltet wird, ſo hat das angeſchaute Bild der Taufe allerdings ſehr viel zu ſagen und die Gnade offenbart ſich denn auch in ihr im Verſtand und Willen des Sehenden. Aber auch, fährt Hr. Polstorff fort, das Wort iſt der Ergänzung bedürftig; denn da es auf die Cooperation des Bewußtſeins angewieſen iſt, ſo wird ſeine Wirkung, wie wir geſehen haben, durch dieſen menſchlichen Factor regelmäßig geſchwächt, ſo daß es den Glauben nicht, wie dieſer es bedarf, irrthumslos über ſeinen göttlichen Grund zu verſichern vermag. Da tritt nun das Sakrament ergänzend ein. Denn indem die Taufe die Geiſtwirkung zwar vermittelt, aber zugleich für das Bewußtſein verhüllt, entnimmt ſie dieſelbe jedem Anſchein menſchlicher Concurrenz und drückt ihr den Stempel einer ausſchließlich göttlichen That auf. — Im Unterſchied vom Wort iſt es erſt die Taufe, welche den Grund des Chriſtenſtandes legt; nicht, als ob nicht auch durch das Wort der Menſch ſchon vor der Taufe wiedergeboren würde; aber das Wort vermag den Anfang nicht für den Glauben zu markiren. So lange er nicht getauft iſt, ſieht der Gläubige ſich vergebens nach dem „Anfang“ ſeines Glaubens und damit nach dem Fundamente ſeines Chriſtenſtandes um. — Man begreift dabei nicht, wie ſich der Herr

Christus und seine Apostel immer an den sich seiner selbst, seines Elends, seiner Noth, seiner Gottentfremdung bewußten Menschen wenden konnten; warum sie nicht die Taufe ausdrücklich als Kindertaufe geordnet haben; und wenn das Wasser durch das hinzutretende Wort Einmal diese Kraft bekommt, auf das Unbewußte neu gebärend einzuwirken — warum nur Einmal? — man hätte es so viel leichter, die Menschen zu bekehren, wenn man sie öfter taufte, natürlich immer mit Wasser und Wort — oder wenn man die Menschen taufte, während sie schlafen — da würde doch wie bei den Kindern die Gnade das Unbewußte erreichen. Ist aber ein Mensch wirklich wiedergeboren, was bedarf es hinterher einer Markirung des Glaubensanfangs? Das sind Verlegenheitsauskünfte, für welche die Sache, um die es sich handelt, zu ernst und zu heilig ist.

Rückhaltlos gestehen wir zu: daß der Glaube ein für unsere Sinne unerreichbares Wunder Gottes ist — ein Geheimniß Gottes — auch ausschließlich das Werk Gottes — seine That — eine Offenbarung des Vaters im Himmel, — der Mensch kann sich's nicht nehmen, Fleisch und Blut können ihm den Glauben nicht geben — aber daraus folgt noch längst nicht, daß wir einen Glauben der Kinder annehmen müssen; und deshalb brauchen wir noch längst nicht gegen alle Erfahrung und gegen die sonstige Rede und That Christi und seiner Apostel zu behaupten, dieser Glaube sei ganz derselbe, wie der des Erwachsenen, nur mit Abzug des in die Bewußtseinssphäre gehörenden discursiven, reflektirenden und abstrahirenden Denkens (S. 67), oder gar den Glauben der Kinder für den allein ächten

zu erklären, weil die Repugnanz des natürlichen Menschen sich in ihrer reinen Natürlichkeit nur bei den Unmündigen findet, während mit dem erwachenden Bewußtsein der Repugnanz aus dem fleischlichen Verstand und Willen Kräfte zuwachsen, welche ihre Ueberwindung nicht mehr mit Sicherheit voraussetzen läßt. Es klingt sehr zuversichtlich und ist doch unklar gedacht, wenn der Verfasser beim Abschluß seiner Untersuchung ausruft: das ist die Herrlichkeit der Kindertaufe, daß sie jede Möglichkeit eines Zweifels über den Glaubensanfang ausschließt, weil in ihr rechte Taufe und würdiger Empfang immer bei einander sind! — Da wird doch mit dem Begriff des Glaubens ein Spiel getrieben, für welches im neuen Testamente sich auch nicht der geringste Anhalt findet; dort ist der Glaube immer wie ein Werk Gottes, auch eine That des Menschen; der Ton erfordert einen Resonanzboden, das Wort heischt ein Ohr — so die Gnade Gottes ein Menschenherz.

Das Richtige, wenn es auch nicht so tiefsinnig klingt, wie die Ausführungen des Herrn Polstorff, dürfte dieses sein: Echte Liebe ist immer über alles Verstehen und kommt allem Bedürfniß entgegen, ja zuvor — das gilt in unvergleichlicher, in absoluter Weise von der Liebe Gottes — wer hat ihm Etwas zuvor gegeben? wer hat Etwas, was ihm nicht gegeben wäre? Wer nun in einer Gemeinschaftssphäre geboren wird, welche von dem heiligen Geiste Christi beeinflußt wird, auf welche der Herr und König des Gottesreiches reinigend und heiligend einwirkt, der erscheint damit auch prädestinirt zur Theilnahme am Gottesreich — getauft oder nicht, ist er unter die Zucht des heiligen Geistes und seiner erlösenden Kräfte gestellt —

er hat Theil an dem neuen Geistesleben, zu welchem Jesus die Menschheit erhebt, nachdem er selbst dieses Leben in unvergleichlicher und unerreichbarer Weise — ein neuer Adam — der zweite Adam — gelebt hat. — Warum sollte die Gemeinde zögern, dem Kinde, das in christlicher Gemeinschaft aufwächst, das Sinnbild der thatsächlich sich vollziehenden Wiedergeburt zu gewähren? Die Taufe wird, wo sie recht verwaltet wird, bei den Erwachsenen, welche die Taufe für ein Kind begehren, das Gefühl christlicher Verpflichtung stärken, für das Kind, das in christlicher Gemeinschaft heranwächst, wird sie die Freudigkeit mehren: ich gehöre auch der Gemeinde Christi zu und habe Theil an den himmlischen Gütern und erlösenden Kräften, welche sie unserm Herrn verdankt. Das ist zwar nicht nach dem ausdrücklichen Befehl, aber gewiß nach dem Sinn des Erlösers, der die Kinder, die man ihm brachte, geherzt und gesegnet hat; der die Kinder den Alten zum Vorbild stellt, der nicht bloß sagt: ihr müßt von Neuem geboren werden, sondern auch: ihr müßt umkehren und wie die Kinder werden, der in der Arglosigkeit, dem Vertrauen, der Hingebung der Kinder ein Gleichniß gesehen hat von der Empfänglichkeit, welche sein Wort und seine Liebe bei den Erwachsenen voraussetzen, wenn sie ihnen zu wahrem Leben helfen sollen. Oder sollen wir die Kinder ohne Religion aufwachsen lassen, damit sie zu einer bestimmten Zeit ihres Lebens sich für diese oder jene, vielleicht für gar keine Religion entscheiden? Das wäre ungefähr so thöricht, wie wenn wir den heranwachsenden Kindern die Entscheidung darüber überlassen wollten, welcher Nationalität sie angehören möchten? Woher sollen

sie die Religionen kennen lernen? Und wählen? Ihr habt nicht mich erwählt, sagt der Herr, sondern ich habe euch erwählt. Wer aber in Mitten seiner Gemeinde, seines Volkes aufwächst, der ist damit schon von ihm erwählt, von dem darf vorausgesetzt werden, daß er vom Vater zu dem Sohne gezogen wird.

Der biblische Beweis für diese Auffassung findet sich in dem bekannten Worte des Apostels Paulus, 1. Cor. 7. Es war die Frage gestellt, ob in einer Ehe, in welcher der eine Theil Christ geworden, der andere Theil Heide oder Jude geblieben sei, dem christlichen Theil zu rathen sei, die Ehe zu lösen. Paulus entscheidet allerdings nicht als durch ein Wort des Herrn, sondern in eigener Vollmacht, doch nicht ohne zu betonen: *δοκῶ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν*, wenn der nicht christliche Theil sich trennen wolle, möge er es thun, der christliche Theil aber solle sich nicht scheiden: *ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκαθαρτά ἐστιν νῦν δὲ ἁγιά ἐστιν*; d. h., die Kinder, die von christlichen Eltern geboren und erzogen werden, die gehören von Geburt an mit in die Gnade Christi; sie können gar nicht unberührt bleiben von der Kraft seines Evangeliums, von dem Einfluß seines Geistes — was sollte uns hindern, dem thatsächlichen Verhältniß den feierlichen Ausdruck zu geben in der heiligen Taufe? Zumal, weil wirklich der Glaube, seine Entstehung wie sein Wachsthum ein Geheimniß Gottes ist, und seine ersten leisesten Anfänge, die erste Berührung des menschlichen Geistes durch den heiligen Geist Christi niemals nachweisbar.

Dies ist der Irrthum des Baptismus, daß er für das Vorhandensein des Glaubens Beweise fordert, bevor er die Taufe gewährt, wo es doch einen untrüglichen, vollgültigen Beweis weder für sein Vorhandensein, noch für das Maß, bis zu welchem er gewachsen ist, weder giebt noch geben kann. Der Baptismus thut sehr gläubig, und ist im Grunde doch ungläubig; er fordert Zeichen und Wunder und traut schließlich dem sinnenfälligen Reden und Thun des Menschen mehr als der Verheißung Gottes und dem Geiste Christi. Er hat Recht, wenn er den Ausdruck „Kinderglaube" beanstandet, sofern derselbe lediglich in der Sphäre des Unbewußten soll gelegen sein, christlicher Glaube kann nur in einem Menschen entstehen, dem wenigstens eine Ahnung aufgegangen ist, daß er nicht ist, was er sein sollte und der in Christo eine Lebensgestalt erschaut hat, welche ihn nicht bloß des eigenen Unwerths überführt, sondern ihm auch das Vertrauen weckt, daß es mit seiner Hülfe ihm möchte gegeben werden, in dasselbe Bild verklärt zu werden. Es ist auch zuzugestehen, daß ein Kind, welches in einer Mennonitengemeinde aufwächst, caeteris paribus nicht weniger unter der Gnade Christi steht, als das Kind eines lutherischen oder reformirten Hauses. Und doch, ist die Kindertaufe nicht absolut nothwendig — so wird sie als die durchaus vernünftige, sachentsprechende, schriftgemäße Ordnung überall da zu gelten haben, wo das christliche Haus, die christliche Familie, die christliche Gemeinde — eine irgendwie schon christianisirte menschliche Gemeinschaft die Bürgschaft gewähren und ausdrücklich übernehmen für die christliche Unterweisung und Erziehung und zu der Hoffnung berechtigen, daß der

Glaube, an welchem das Heil hängt, in den Kindern werde geweckt und gestärkt werden.

Eine Saat auf Hoffnung, aber eine sehr wohl begründete Hoffnung!

Auf die Kindertaufe verzichten, würde so viel heißen, als dem Evangelium seinen völkererziehenden Einfluß abschwächen — ohne sie würde die Kirche niemals Volkskirche, das Christenthum nicht die Weltreligion geworden sein, es wäre die Sache einer Sekte, eines Conventikels geblieben.

Dabei ist zu bedauern, daß durch die Abstellung der Immersion und die Einführung der Adsersion das Verständniß der symbolischen Handlung wesentlich erschwert wird; das Wesen der Wiedergeburt kommt bei der bloßen Besprengung mit Wasser durchaus nicht zu einem entsprechenden Ausdruck *).

Das Pfand, das uns gegeben ist, ist der Geist, — ob wir dieses Pfand haben, das ist das entscheidende; — darauf sollte Jeder sehen, er darf dann hoffen, daß der Gott, der in ihm das gute Werk begonnen hat, allem Bedürfen zuvorkommend und über alles Bitten und Verstehen, es auch vollenden wird —; er wird niemals aufhören dürfen, seine

*) Vergl. Rothe Dogmatik ed. Schenkel II 2 S. 306 ff. — Thomas von Aquino († 1274) hielt die Untertauchung für die sicherere, wenn auch nicht absolut nothwendige Form der Taufe. Man vergl. aber „die Lehre der Apostel" ed. Harnack S. 23, wo die dreimalige Begießung des Hauptes mit Wasser als rechte Taufe zugelassen wird. Die Forderung, daß der Täufling vor seiner Taufe einen oder zwei Tage vorher faste, schließt jeden Gedanken an eine dem Verfasser bekannte Kindertaufe aus.

Seligkeit zu ſchaffen mit Furcht und Zittern, und Jeder geht einer Kriſis entgegen, da noch einmal geſondert wird zwiſchen Lebendigen und Todten, zwiſchen Gäſten mit hochzeitlichem Kleid und Gäſten ohne ſolches Kleid. — Die Freudigkeit auf dieſen Gerichtstag wird doch wachſen und die erſtarkende Liebe die Furcht austreiben — begehren wir nur nicht, oben an zu ſitzen an den Tiſchen des Gottesreiches und vergeſſen wir nie, daß das Erkennungszeichen des Chriſten nicht die Taufe, ſondern die Liebe iſt; wir ſind aus dem Tode in das Leben gekommen, ſagt Johannes, denn — nicht : wir ſind getauft, ſondern : wir lieben die Brüder! —

Druck von Wilhelm Keller in Gießen.

3 2044 069 603 934

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

Non-receipt of overdue notices does ***not*** *exempt the borrower from overdue fines.*

Andover-Harvard Theological Library
Cambridge, MA 02138 617-495-5788

Please handle with care.
Thank you for helping to preserve library collections at Harvard.